الكتب الخديوية

الإحكام
في
أصول الأحكام

تأليف

الشيخ الإمام العلامة

سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي

تغمده الله برحمته وأسكنه بحبوحة جنته

الجزء الأول

مطبعة المعارف بشارع الفجالة بمصر

١٣٣٢ هـ = ١٩١٤ م

فهرست

الجزء الأول من كتاب الإحكام فى أصول الأحكام

صحيفة

صحيفة

صحيفة

القاعدة الثانية

صحيفة

ترجمة المؤلف

نقلاً عن « وفيات الأعيان » لابن خلكان
و « طبقات الشافعية الكبرى » لابن السبكى

هو أبو الحسن علىّ بن أبى علىّ بن محمد بن سالم التغلبى الفقيه الأصولى الملقَّب سيف الدين الآمدى . أحد أذكياء العالم ؛ وُلد فى مدينة آمد سنة ٥٥١ هـ وتوُفىَ فى دمشق يوم الثلاثاء ثالث صفر سنة ٦٣١ هـ . كان فى أوَّل اشتغالهِ حنبلىّ المذهب . قدم بغداد فقرأ فيها القراءات ، وتفقَّه على أبى الفتح نصر بن فتيان بن المنى الحنبلى (المولود سنة ٥٠١ هـ المتوفى فى ٥ رمضان سنة ٥٨٣ هـ) وسمع الحديث من أبى الفتح بن شاتيل ، وبقى على مذهب أحمد مدة ؛ ثم انتقل الى مذهب الإمام الشافعىّ ، وصحب الشيخ أبا القاسم بن فضلان ، وبرع عليهِ فى الخلاف ، وتميز فيهِ ، وأحكم طريقة الشريف وزوائد طريقة اسعد الميهنى ، وتفنن فى علم النظر ، وأحكم الأصلين والفلسفة وسائر العقليات واكثر من ذلك ؛ ولم يكن فى زمانهِ أحفظ منهُ لهذه العلوم . ورد الى القاهرة فتولى الإعادة بالمدرسة المجاورة لضريح الإمام الشافعىّ ، رضى الله عنهُ ، التى بالقرافة الصغرى ، وتصدَّر بالجامع الظافرى بالقاهرة مدة ، واشتهر بها فضله ، واشتغل عليهِ الناس وانتفعوا بهِ ، وحمل عنهُ الأذكياء العلم أصولاً وكلاماً وخلافاً . وكان الشيخ عزّ الدين بن عبد السلام يقول « ما سمعتُ أحداً يُلقي الدرس أحسن منهُ كأنهُ يخطب وان غير لفظاً من الوسيط (للغزالى

وقد كان يحفظهُ) كان لفظهُ أمسّ بالمعنى من لفظ صاحبه» وقال « ما علمنا قواعد البحث إلاّ من سيف الدين الآمدى » ولقد قال « لو ورد على الإسلام متزندق يشكك ما تعيَّنَ لمناظرته غير الآمدى . وما زال بالقاهرة حتى حسدهُ جماعة من فقهاء البلاد ، وتعصَّبوا عليهِ ، ونسبوهُ الى فساد العقيدة والتعطيل ، ومذهب الفلاسفة ، وكتبوا محضراً يتضمن ذلك ، ووضعوا فيهِ خطوطهم بما يستباح بهِ الدم . قال ابن خلكان « بلغنى عن رجل منهُ فيهِ عقل ومعرفة أنهُ لمَّا رأى تحاملهم عليهِ وافراط التعصب ، كتب فى المحضر ، وقد حُمل اليهِ ليكتب فيهِ مثل ما كتبوا :

حسدوا الغنى اذ لم ينالوا سعيه　　فالقوم أعداءٌ لهُ وخصومُ

كتب فلان بن فلان . ولما رأى سيف الدين تألبهم عليهِ وما اعتمدوه فى حقهِ ترك البلاد وخرج منها مستخفياً ، فاستوطن حماه ، ثم انتقل الى الشام وتوفى فيها . ولهُ من المؤلفات : الإحكام فى أصول الأحكام ، ومنتهى السول فى الأصول ، ومنائح القرائح ، ورموز الكنوز ، ودقائق الأخبار ، ولباب الألباب ، وأبكار الأفكار ، وغير ذلك . ومؤلفاتهُ نحو العشرين مؤلفاً كلها منقحة حسنة

والآمدى بالهمزة الممدودة والميم المكسورة و بعدها دال مهملة نسبة الى آمد مدينة كبيرة فى ديار بكر مجاورة لبلاد الروم

دار الكتب الخديوية

الإحكام في أصول الأحكام

تأليف

الشيخ الامام العلامة
سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي
تغمده الله برحمته وأسكنه بحبوحة جنته

الجزء الأول

مطبعة المعارف بشارع الفجالة بمصر
١٣٣٢ هـ = ١٩١٤ م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خالق الأفلاك ومديرها، ومزينها بالشهب الثاقبة ومنيرها، وجاعل حركات السيارات دالةً على اختلاف أحوال الكائنات وتدبيرها، ومظهر حِكَمِهِ فى إبداعه لأنواع موجودات العالم وتصويرها، المتفضل بسوابغ الإنعام قليلها وكثيرها، العادل فيما قضاه وأمضاه من الأحكام وتقديرها، الذى شرّف نوع الإنسان بالعقل الهادى الى أدلة التوحيد وتحريرها، وأهّل خاصة العلماء لاستثمار أحكام الشريعة من مداركها وتقريرها، حتى استقرّت قاعدة الدين، وظهرت حكمته فى جمعها وتحبيرها.

وأشهد أن لا اله الاّ الله وحده لاشريك له، شهادة منجية من صغير الموبقات وكبيرها، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، الذى أزال بواضح برهانه، وأزاح بصادق بيانه، ما ظهر من شبه الملحدة وتزويرها. صلى الله عليه وعلى آله وصحابته المؤازرين له فى إظهار دعوته بجدّها وتشميرها. والسلام

وبعد، فإنه لما كانت الأحكام الشرعية، والقضايا الفقهية، وسائل مقاصد المكلفين، ومناط مصالح الدنيا والدين، وأجلّ

العلوم قدرا ، وأعلاها شرفاً وذكرا ، لما يتعلّق بهـا من مصالح العباد ، في المعاش والمعاد ، كانت أولى بالإلتفات اليها ، وأجدر بالاعتماد عليها

وحيث كان لاسبيل الى استثمارها ، دون النظر فى مسالكها ، ولا مطمع فى اقتناصها ، من غير التفات الى مداركها ، كان من اللازمات ، والقضايا الواجبات ، البحث فى أغوارها ، والكشف عن أسرارها ، والإحاطة بمعانيها ، والمعرفة بمبانيهـا ، حتى تذلل طرق الاستثمار ، وينقاد جموح غامض الأفكار ، ولذلك كثر تدآبى ، وطال اغترابى ، فى جمع فوائدها ، وتحقيق فرائدها ، من مباحثات الفضلاء ، ومطارحات النبلاء ، حتى لان من معركها ما استصعب على المتدربين ، وظهر منها ما خفى على حذاق المتحرين[1] ، وأحطت منها بلباب الألباب ، واحتويت من معانيها على العجب العجاب ، فأحببت أن أجمع فيها كتاباً حاوياً لجميع مقاصد قواعد الأصول ، مشتملاً على حل ما انعقد من غوامضهـا على أرباب العقول ، متجنباً للاسهـاب ، وغث الإطناب ، مميطاً للقشر عن اللباب . خدمة لمولانا السلطان ، الملك المعظّم المكرّم ، سلطان الأجواد والأمجاد ، أجل العالم ،

---

(١) نسخة المتبحرين

وأفضل من تمتد[1] اليه أعناق الهمم والعزائم، ملاك أرباب الفضائل، ناقد خلاص الأفاضل، باعث أموات الخواطر، ناشر رفات العلوم الدواثر، بما خصهُ الله به من الفضائل التى حاز فيها[2] قصب سبق الأولين، والمناقب التى يقف دون احصائها عدُّ الحاصرين، فبيده زمامها، وإليه حلها وإبرامها، وبه كشف أغوارها، والميْزُ بين ظُلَمِها وأنوارها، أدام الله سعادته[3] ادامة لا تغرب طوالعها، ولا تَنْضبُ مشارعها. وإن كنت فى ضرب المثال كمبضع[4] الى هَجَر، أو طل الى مطر، لكنه أقصى درجات القُدَر، وغاية منال أفكار البشر. وأرجو أن يصادف منهُ القبول، وأن يقع منهُ الاغضاء عما فيه من الغفلة والذهول.

وسميتهُ كتاب الإحكام فى أصول الأحكام؛

وقد جعلتهُ مشتملاً على أربع قواعد:

الأولى فى تحقيق مفهوم أُصول الفقه ومباديه

الثانية فى تحقيق الدليل السمعى وأقسامه، وما يتعلق به من لوازمه وأحكامه

الثالثة فى أحكام المجتهدين، وأحوال المفتين والمستفتين

(١) نسخة تمد (٢) نسخة بها (٣) نسخة أيامه
(٤) كحامل تمر

الرابعة فى ترجيحات طرق المطلوبات

اللهمّ فيسر ختامه ، وسهل اتمامه ، وبصّرنا بسلوك مسالك الحق اليقين ، وجنّبنا برحمتك عن طرق الزائغين ، وسلمنا من غوائل البدَع ، واقطع عنا علائق الطمع ، وآمنا يوم الخوف والجزع ، إنك ملاذ القاصدين ، وكهف الراغبين

القاعدة الاولى

في تحقيق مفهوم أصول الفقه ، وتعريف موضوعه وغايته ، وما فيه من البحث عنه من مسائله ، وما منه استمداده ، وتصوير مباديه ، وما لا بد من سبق معرفته قبل الخوض فيه

فنقول حق على[1] كل من حاول تحصيل علم من العلوم ، أن يتصوَّر معناهُ أوّلاً بالحد أو الرسم ليكون على بصيرة فيما يطلبهُ ، وأن يعرف موضوعهُ — وهو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحوالهِ العارضة لهُ — تمييزاً لهُ عن غيرهِ ، وما هو الغاية المقصودة من تحصيلهِ ، حتى لا يكون سعيه عبثاً ، وما عنهُ البحث فيهِ من الأحوال التي هي مسائلهُ لتصوّر طلبها ، وما منهُ استمداده ، لصحة إسنادهِ عند روم تحقيقهِ اليهِ ، وأن يتصوَّر مباديه التي لا بدّ من سبق معرفتها فيهِ ، لإمكان البناء عليها

أما مفهوم أصول الفقه ، فنقول: اعلم أن قول القائل «أصول الفقه» قولٌ مؤلَّف من مضاف ، هو الأصول ، ومضاف اليهِ ، هو الفقه ، ولن نعرف المضاف قبل معرفة المضاف اليهِ ، فلا جرم انهُ يجب[2] تعريف معنى الفقه أولاً ، ثمَّ معنى الأصول ثانياً

---

(١) نسخة بحذف على (٢) نسخة وجب

أما الفقه : ففى اللغة عبارة عن الفهم ، ومنهُ قولهُ تعالى « ما نَفْقَهُ كَثِيراً مِمَّا تَقُولُ » : أى لا نفهم ، وقولهُ تعالى « ولَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُم » : أى لا تفهمون ، وتقول العرب : فقهت كلامك ، أى فهمتهُ

وقيل : هو العلم ، والأشبه أن الفهم مغاير للعلم ، اذ الفهم عبارة عن جودة الذهن ، من جهة تهيئه لاقتناص كلّ ما يرد عليه من المطالب ، وان لم يكن المتصف به عالماً ، كالعامى الفطن . وأما العلم فسيأتى تحقيقه عن قريب . وعلى هذا فكل عالم فهم ، وليس كل فهم عالماً

وفى عرف المتشرّعين ، الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية ، بالنظر والاستدلال

فالعلم احتراز عن الظن بالأحكام الشرعية ، فانهُ وان تجوز باطلاق اسم الفقه عليه ، فى العرف العامىّ ، فليس فقهاً فى العرف اللغوىّ والأصولى ، بل الفقه العلم بها أو العلم بالعمل بها بناء على الادراك[1] القطعىّ ، وان كانت ظنية فى نفسها . وقولنا « بجملة من الأحكام الشرعية » احتراز عن العلم بالحكم الواحد ، أو الاثنين لا غير ، فانهُ لا يسمى فى عرفهم فقهاً

---

(١) نسخه المدرك

وانما لم تقل بالأحكام ، لأن ذلك يشعر بكون الفقه هو العلم بجملة الأحكام . ويلزم منهُ ان لا يكون العلم بما دون ذلك فقهاً ، وليس كذلك. وقولنا «الشرعية» احتراز عما ليس بشرعيّ ، كالأمور العقلية ، والحسية . وقولنا « الفروعية » احتراز عن العلم بكون أنواع الأدلة حججاً ، فانه ليس فقهاً فى العرف الأصوليّ ، وإن كان المعلوم حكماً شرعياً نظرياً ، لكونه غير فروعى . وقولنا « بالنظر والاستدلال » احتراز عن علم الله تعالى بذلك ، وعلم جبريل والنبى عليه السلام فيما علمهُ بالوحى ، فان علمهم بذلك لا يكون فقهاً فى العرف الأصوليّ ، اذ ليس طريق العلم فى حقهم بذلك النظر والاستدلال

وأما أصول الفقه ، فاعلم ان أصل كل شىء ، هو ما يستند تحقق ذلك الشىء اليه . فأصول الفقه: هى أدلة الفقه ، وجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية ، وكيفية حال المستدل بها ، من جهة الجملة ، لا من جهة التفصيل ، بخلاف الأدلة الخاصة ، المستعملة فى احاد المسائل الخاصة

وأما موضوع أُصول الفقه ، فاعلم أن موضوع كل علم ، هو الشىء الذى يبحث فى ذلك العلم عن أحوالهِ العارضة لذاتهِ . ولما كانت مباحث الأصوليين فى علم الأصول ، لا تخرج عن أحوال

الأدلة الموصلة الى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه ، وأقسامها ، واختلاف مراتبها ، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها ، على وجه كلى ، كانت هى موضوع علم الأصول

واما غاية علم الأصول ، فالوصول الى معرفة الأحكام الشرعية ، التى هى مناط السعادة الدنيوية والأخروية

واما مسائله فهى أحوال الأدلة المبحوث عنها فيهِ مما عرفناه

واما ما منهُ استمداده ، فعلم الكلام ، والعربية ، والأحكام الشرعية :

أما علم الكلام ، فلتوقف العلم بكون أدلة الأحكام مفيدة لها شرعاً ، على معرفة الله تعالى وصفاته ، وصدق رسولهِ فيما جاء بهِ ، وغير ذلك مما لا يُعرَف فى غير علم الكلام

واما علم العربية ، فلتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية ، من الكتاب ، والسنّة ، وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة ، على معرفة موضوعاتها لغة ، من جهة الحقيقة ، والمجاز ، والعموم ، والخصوص ، والاطلاق ، والتقييد ، والحذف ، والاضمار ، والمنطوق ، والمفهوم ، والاقتضاء ، والاشارة ، والتنبيه ، والايماء ، وغيره ، مما لا يُعرَف فى غير علم العربيّة

وأما الأحكام الشرعية ، فمن جهة أن الناظر فى هذا العلم إنما

ينظر فى أدلة الأحكام الشرعية ؛ فلا بد أن يكون عالماً بحقائق الأحكام ، ليتصوَّر القصد الى إثباتها ونفيها ، وأن يتمكن بذلك من إيضاح المسائل ، بضرب الأمثلة ، وكثرة الشواهد ، ويتأهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال

ولا تقول إن استمداده من وجود هذه الأحكام ونفيها فى آحاد المسائل ، فإنها من هذه الجهة لأثبت لها بغير أدلتها ، فلو توقفت الأدلة على معرفتها من هذه الجهة ، كان دوراً ممتنعاً

واما مبادئه ، فاعلم أن مبادئ كل علم هى التصوُّرات والتصديقات المسامة فى ذلك العلم ، وهى غير مبرهنة فيه ، لتوقُّف[1] مسائل ذلك العلم عليها . وسواء كانت مسلمة فى نفسها كمبادئ العلم الأعلى ؛ أو غير مسامة فى نفسها ، بل مقبولة على سبيل المصادرة ، أو الوضع ، على أن تبرهن فى علم أعلى من ذلك العلم ، وما هذه المبادئ فى علم الأصول ؟ فنقول :

قد عُرف أن استمداد علم أُصول الفقه ، إنما هو من الكلام ، والعربية ، والأحكام الشرعية . فمبادئه غير خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة ، فلنرسم فى كل مبدإٍ قسماً :

---

(١) نسخة لبناء

القسم الأول

في المبادئ الكلامية

فنقول : إعلم أنهُ لما كانت أُصول الفقه ، هى أدلةُ الفقه، وكان الكلام فيها مما يحوج الى معرفة الدليل ، وانقسامهِ الى ما يفيد العلم أو الظن ، وكان ذلك مما لا يتمّ دون النظر ، دعت الحاجة الى تعريف معنى الدليل ، والنظر ، والعلم ، والظنّ ، من جهة التحديد والتصوير لا غير

أما الدليل فقد يُطلَق فى اللغـة بمعنى الدالّ ، وهو الناصب للدليل . وقيل هو الذاكرُ للدليل ، وقد يُطلَقُ على ما فيهِ دلالةٌ وإرشاد . وهذا هو المسمَّى دليلاً فى عرف الفقهاء ، وسواء كان موصلاً الى علمٍ أو ظنّ . والأُصوليون يفرقون بين ما أوصل الى العلم ، وما أوصل الى الظن ؛ فيخصّون اسم الدليل بما أوصل الى العلم ، واسم الأَمارة بما أوصل الى الظنّ

وعلى هذا ، فحدُّهُ على أصول الفقهاء : انهُ الذى يمكن أن يُتوصَّل بصحيح النظر فيهِ الى مطلوب خبرى

فالقيد الأول احتراز عما لم يتوصل بهِ الى المطلوب ، لعدم النظر فيهِ ، فإِنهُ لا يخرج بذلك عن كونهِ دليلاً ، لما كان التوصل بهِ ممكناً .
والقيد الثاني احتراز عما إذا كان الناظر فى الدليل بنظر فاسد .
والثالث احتراز عن الحدّ الموصل الى العلم التصوريّ

وهو عام للقاطع والظنى

وأمَّا حدُّهُ على العرف الاصولى : فهو ما يمكن التوصلُ بهِ الى العلم بمطلوب خبرى ؛ وهو منقسمٌ الى عقليٍّ محض ، وسمعيٍّ محض ، ومركب من الأمرين

فالأوّل ، كقولنا فى الدلالة على حدوث العالَم : العالَم مؤلَّف ، وكلُّ مؤلَّف حادث ، فيلزم عنهُ العالم حادث

والثانى ، كالنصوص من الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والقياس ، كما يأتى تحقيقه

والثالث ، كقولنا فى الدلالة على تحريم النبيذ : النبيذ مُسكر ، وكل مسكرٍ حرام — لقولهِ ، عليهِ السلام ، كلُّ مسكر حرام — فيلزم عنهُ النبيذ حرام

واما النظر ، فإِنَّهُ قد يُطلق فى اللغة بمعنى الانتظار ، وبمعنى الرؤية بالعين ، والرأفة ، والرحمة ، والمقابلة ، والتفكُّر ، والاعتبار .
وهذا الاعتبار الأخير هو المسمَّى بالنظر فى عرف المتكلّمين

وقد قال القاضى أبو بكر فى حدّهِ : « هو الفكر الذى يطلب بهِ من قام بهِ علماً أو ظناً »

وقد احترز بقوله « يطلب بهِ » عن الحياة وسائر الصفات المشروطة بالحياة ، فإنها لا يُطلب بها ذلك ، وإن كان من قامت بهِ يطلبهُ . وقصد بقوله « علماً أو ظناً » التعميم للعلم والظنّ ، ليكونَ الحدُّ جامعاً ، وهو حسن ؛ غير أنهُ يمكن أن يُعبّر عنهُ بعبارةٍ أخرى ، لا يتجه عليها من الاشكالات ما قد يتجهُ على عبارة القاضى ، على ما بيناه فى «أبكار الافكار» وهو أن يُقال: «النظرُ عبارةٌ عن التصرُّف بالعقل فى الأُمور السابقة بالعلم والظنّ ، للمناسبة للمطلوب بتأليفٍ خاصّ ، قصداً لتحصيل ما ليس حاصلاً فى العقل » وهو عامٌّ للنظر المتضمّن للتصوُّر والتصديق ، والقاطع والظنى ؛ وهو منقسمٌ إلى ما وقف الناظر[1] فيهِ على وجه دلالة الدليل على المطلوب ، فيكون صحيحاً ، وإلى ما ليس كذلك ، فيكون فاسداً . وشرط وجودهِ مطلقاً العقل وانتفاء اضداده من النوم ، والغفلة ، والموت ، وحصول العلم بالمطلوب ، وغير ذلك

وأما العلمُ ، فقد اختلف المتكلمون فى تحديده : فمنهم من زعم أنهُ لا سبيل الى تحديده ، لكن اختلف هؤلاء : فمنهم

---

(١) نسخة النظر

من قال : بيان طريق تعريفه إنما هو بالقسمة والمثال ، كامام الحرمين ، والغزالى ، وهو غير سديد . فإنّ القسمة ، إن لم تكن مفيدة لتمييزه عمّا سواه ، فليست معرِّفةً له ، وإن كانت مميزة له عما سواه . فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذا

ومنهم من زعم أن العلم بالعلم ضروري ، غير نظري ؛ لأنّ كلّ ما سوى العلم لا يعلم الاّ بالعلم ، فلو عُلم العلم بالغير ، كان دوراً ، ولأن كل أحدٍ يعلمُ وجود نفسه ضرورةً ، والعلم أحد تصوُّرات هذا التصديق ، فكان ضرورياً . وهو ايضاً غير سديد . أما الوجهُ الأول ، فلأَن جهة توقُّف غير العلم على العلم ، من جهة كون العلم إدراكاً له ، وتوقف العلم على الغير ، لا من جهة كون ذلك الغير إدراكاً للعلم ، بل من جهة كونهِ صفةً مميِّزةً لهُ عمّاً سواهُ . ومع اختلاف جهة التوقُّف ، فلا دور . وأمّاً الوجهُ الثاني فهو مبنيٌّ على أن تصوُّراتِ القضية الضرورية لابدَّ وان تكونَ ضروريةً ، وليس كذلك ، لأَنّ القضيَّةَ الضروريَّةَ هى التى يصدق العقلُ بها بعد تصوُّرِ مفرداتها من غير توقُّفٍ بعد تصوُّر المفردات على نظرٍ واستدلال ، وسواءٌ كانت التصوُّراتُ ضروريةً ، أو نظريةً

ومنهم من سلك فى تعريفهِ التحديد . وقد ذُكِرَ فى ذلك

حدودٌ كثيرة، أبطلناها فى « أبكار الافكار » والمختار فى ذلك أن يقال : العلمُ عبارةٌ عن صفةٍ يحصل بها لنفس المتصِّف بها التميزُ بين حقائق المعانى الكلية حصولاً لا يتطرقُ اليهِ احتمالُ نقيضه

فقولنا « صفـة » كالجنس له ولغيره من الصفات . وقولنا « يحصل بها التميز » احتراز عن الحياة، وسائر الصفات المشروطة بالحياة . وقولنا « بين حقائقِ الكليَّات » احتراز عن الإدراكات الجزئية ، فإنها إنما تُميّز بين المحسوسات الجزئية ، دون الأُمور الكلية . وان سلكنا مذهب الشيخ أبى الحسن فى أنَّ الإدراكاتِ نوعٌ من العلم، لم نحتج الى التقييد بالكليات

وهو منقسم الى قديمٍ لا أوّلَ لوجودهِ ، والى حادثٍ بعد العدم . والحادث ينقسمُ الى ضرورى ، وهو العلم الحادث الذى لا قدرة للمكلّف على تحصيله بنظرٍ واستدلال . فقولنا « العلم الحادث » احتراز عن علم الله تعالى . وقولنا « لا قدرةَ للمكلف على تحصيلهِ بنظرٍ واستدلال» احتراز عن العلم النظرى، والنظرى هو العلم الذى تضمنهُ النظر الصحيح

وأما الظنُّ فعبارةٌ عن ترجُّح أحد الاحتمالين[1] فى النفس على الآخر من غير قطع

---

(١) نسخة احتمالين

القسم الثاني

فى المبادئ اللغوية

كنّا بيّنا فيما تقدّم وجه استمداد الأصول من اللغة؛ فلا بدّ من تعريف المبادئ المأخوذة منها. ولنقدّم على ذلك مقدمة فنقول:

اعلم أنهُ لما كان نوعُ الإنسان أشرفَ موجودٍ فى عالم السُفليات، لكونهِ مخلوقاً لمعرفة الله تعالى التى هى أجلُّ المطلوبات، وأسنى المرغوبات، بما خصّهُ اللهُ بهِ من العقل الذى بهِ إدراكُ المعقولات، والميز بين حقائق الموجودات، على ما قال، عليهِ السلام، حكاية عن ربهِ «كنت كنزاً لم أعرف، فخلقت خلقاً لأعرف بهِ[1]»

ولما كان هذا المقصود لا يتمُّ دون الإطلاع على المقدّمات النظرية، المستندة الى القضايا الضرورية، المتوسَّل بها الى مطلوباتهِ وتحقيق ما جاء بهِ، وكان كلُّ واحدٍ لا يستقلُّ بتحصيل معارفهِ

(١) حديث، «كنت كنزًا لا أعرف، فأحببت ان أعرف، فخلقت خلقاً فعرفتهم بى، فعرفوني». قال ابن تيمية انهُ ليس من كلام النبى، صلى اللهُ عليـهِ وسلّم، ولا يُعرَف له سندٌ صحيح ولا ضعيف، وتبعهُ الزركشى شيخنـا اه وكتبه محمد بن أبى بكر السخاوى الشافعى خطيب المدرسة الباسطية بالقاهرة عفا الله عنهما برحمته

بنفسهِ وحدَهُ دون مُعينٍ ومساعدٍ لهُ من نوعهِ ، دعت الحاجةُ الى نصب دلائل يَتوصَّلُ بها كلٌّ واحدٍ الى معرفةِ ما فى ضمير الآخر من المعلومات المعينة لهُ فى تحقيق غرضهِ . وأخف ما يكون من ذلك ما كان من الأفعال الاختيارية ، وأخف من ذلك ما كان منها لا يفتقر الى الآلاتِ والأدوات ، ولا فيهِ ضررُ الازدحام، ولا بقاءَ لهُ مع الاستغناء عنهُ ، وهو مقدورٌ عليهِ فى كلّ الأوقات من غير مشقةٍ ولا نَصَب . وذلك هو ما يتركّبُ من المقاطع الصوتية التى خُصَّ بها نوع الانسان دون سائر أنواع الحيوان ، عنايةً من الله تعالى بهِ

ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت الدلائلُ الكلامية ، والعبارات اللغوية

وهى إمّاً أن لا تكونَ موضوعةً لمعنى ، أو هى موضوعة

والقسم الأول مهملٌ لا اعتبارَ بهِ ؛ والثانى يستدعى النظرَ فى أنواعهِ ، وابتداء وضعهِ ، وطريق معرفته

فهذان أصلان لا بدَّ من النظر فيهما

(تنبيه) فى السطر الأخير من الصحيفة السابقة لفظ « ما جاء به » وفى نسخة « حاجاته »

الاصل الاول

في أنواعهِ — وهي نوعان

وذلك لأنهُ إما ان يكون اللفظُ الدالُ بالوضع مفرداً ، أو مركباً

الاول : في المفرد — وفيهِ ستة فصول

الفصل الأوّل

في حقيقتهِ

اما حقيقتهُ فهو ما دلّ بالوضع على معنى ، ولا جزءَ لهُ يدلُّ على شيء أصلاً ، كلفظ الإنسان، فان « إن » من قولنا انسان ، وإن دلّت على الشرطية فليست إذ ذاك جزءًا من لفظ الانسان ؛ وحيث كانت جزءًا من لفظ الانسان ، لم تكن شرطية ، لأن دلالات الألفاظ ليست لذواتها ، بل هي تابعةٌ لقصد المتكلّم وإرادته . ونعلم أنّ المتكلم حيث جعل « إنْ » شرطية ، لم يقصدْ جعلها غير شرطية . وعلى هذا ، فعبد الله ، إن جُعِل علماً على شخصٍ ، كان مفرداً ، وإن قُصِد بهِ النسبة الى الله تعالى بالعبودية ، كان مركّباً ، لدلالة أجزائهِ على اجزاء معناه

الفصل الثاني

في أقسام دلالته

وهو إما أن تكونَ دلالتهُ لفظيةً ، أو غيرَ لفظية

واللفظية ، إما أن تُعتبر بالنسبة الى كمال المعنى الموضوع لهُ اللفظ ، أو الى بعضهِ : فالأوّل ، دلالة المطابَقة ، كدلالة لفظ الإنسان على معناه . والثاني دلالة التضمُّن ، كدلالة لفظ الإنسان على ما في معناه من الحيوان ، أو الناطق . والمطابَقة أعم من التضمن ، لجواز ان يكون المدلول بسيطاً لا جزء له

وأما غير اللفظيـة ، فهي دلالةُ الالتزام ، وهي أن يكون اللفظُ لهُ معنًى ، وذلك المعنى له لازم من خارج ، فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ ، ينتقلُ الذهن من مدلول اللفظ الى لازمهِ ، ولو قُدّر عدمُ هذا الانتقال الذهني ، لما كان ذلك اللازم مفهوماً . ودلالة الالتزام ، وإن شاركت دلالة التضمُّن في افتقارهما الى نظر عقلي ، يعرّف اللازم في الالتزام ، والجزء في دلالة التضمُّن ، غير أنهُ في التضمُّن لتعريف كون الجزء داخلاً في مدلول اللفظ ، وفي الالتزام لتعريف كونهِ خارجاً عن مدلول

اللفظ . فلذلك كانت دلالة التضمّن لفظية، بخلاف دلالة الالتزام. ودلالة الالتزام مساوية لدلالة المطابقة ضرورة امتناع خلوّ مدلول اللفظ المطابق عن لازم، وأعم من دلالة التضمّن، لجواز ان يكون اللازم لما لا جزء له .

الفصل الثالث

فى أقسام المفرد

وهو إما أن يصحّ جعله أحدَ جُزءى القضية الخبرية، التى هى ذات جزءين فقط، أو لا يصحّ

فان كان الأوّلَ، فإما أن يصحّ تركب القضية الخبرية من جنسهِ، أو لا يصح؛ فان كان الأوّلَ، فهو الاسم، وان كان الثانى، فهو الفعل . واما قسيم القسم الأوّل، فهو الحرف

ولا يلزم على ما ذكرناه، الأسماء النواقص، كالذى والتى، والمضمرات، كهو وهى، حيث انهُ لا يمكن جعلها أحد جزءى القضية الخبرية عند تجرّدها، ولا تركب القضية الخبرية منها

لأنها وان تعذّر ذلك فيها عند تجردها فالنواقص عند تعيُّنها بالصلة لا يمتنع ذلك منها، وكذلك المضمرات عند اضافتها الى المظهرات بخلاف الحروف

الفصل الرابع

فى الاسم

وهو ما دلّ على معنى فى نفسهِ، ولا يلزم منهُ الزمان الخارج عن معناه لبِنْيَتِهِ . ثمَّ لا يخلو إما أن يكونَ واحداً ، أو متعدداً : فإن كان واحداً ، فسماه إما أن يكون واحداً ، أو متعدداً ، فان كان واحداً ، فمفهومه منقسم على وجوه

القسمة الأولى :

انهُ إما أن يكون بحيث يصحّ أن يشتركَ فى مفهومهِ كثيرون ، أو لا يصحّ . فإن كان الأول ، فهو كلى ، وسواء وقعت فيهِ الشركة بالفعل إما بين أشخاص متناهية كاسم الكوكب ، أو غير متناهية كاسم الانسان ، أو لم تقع ، إما لمانعٍ من خارج كاسم العالم[1] والشمس والقمر ، أو بحكمِ الاتفاق كاسم عنقاء مُغْرِب ، أو جبل من ذهب

وهو إما أن يكونَ صفةً ، أو لا يكون صفة . والصفة كالعالِم والقادر . وما ليس بصفة ، إمّا أن يكونَ عيناً ، كالإنسان والفرس .

---

(١) نسخة العام

وإما معنًى كالعلم والجهل . وما كان من هذه الأسماء لا اختلاف في مدلوله بشدّةٍ ولا ضعف ، ولا تقدُّم وتأخُّر . فهو المُتَواطئ ، كلفظ الانسان والفرس ، وإلاَّ فمشكك، كلفظ الوجود والأبيض

وعلى كل تقدير ، إما أن يكون ذاتياً للمشتركات فيهِ ، أو عرَضياً

فإن كان ذاتياً ، فالمشتركات فيهِ إما أن تكون مختلفة بالذوات ، أو بالعرَض : فإن كان الأول ، فإما أن يُقال عليها في جواب « ما هى » ، فهو الجنس ، أو لا يقال كذلك ، فهو ذاتى مشترك إما جنس جنس ، أو فصل جنس . وان كانت مختلفة بالعرَض ، فاما أن يقال عليها في جواب « ما » أو لا . والأوّلُ هو النوع ، والثانى هو فصلُ النوع

وإن كان عرَضياً ، فان كانت المشتركات مختلفة بالذوات ، فهو العرض العامّ ، وإلاَّ ، فهو الخاصة

وأما إن كان مفهومهُ غيرَ صالحٍ لاشتراك كثيرين فيهِ ، فهو الجزئيُّ . وهو إما أن لا يكون فيهِ تأليف ، أوفيهِ

والأوّل إما أن لا يكونَ مرتجلاً ، أو هو مرتجل :

فإن لم يكن مرتجلاً ، فإما أن لا يكونَ منقولاً كزيد وعمرو ، أو هو منقول . والمنقول إما عن اسمٍ أو فعلٍ أو صوت

فإن كان الأوّل ، فاما عن اسم عين كأسد وعُقاب ، أو اسم معنى كفضل ، أو اسم صفةٍ كحاتمٍ ؛ وإن كان الثانى ، فإما عن ماضٍ كشمّر ، أو مضارع كتَغلِب ، أو فعل أمر كاصْمُتْ ؛ وإن كان الثالث كبَبَّه

وان كان مرتجلاً ، وهو ان لا يكون بينهُ و بين ما نُقِلَ عنهُ مناسبة كحمدان[1]

وان كان مؤلّفاً ، فاما من اسمين مضافين كعبد الله ، أو غير مضافين ، وأحدهما عامل فى الآخر ، أو غير عامل . والأول كتسمية بعض الناس زيدمنطلق ، والثانى كبعلبّك وحضرَموت واما من فعلين كقام قعد ، واما من حرفين كتسميته انّما ، واما من اسم وفعل نحو تأبّط شرًّا ، وإما من حرف واسم كتسميته بزَيْدٍ واما من فعلٍ وحرف كتسميته قام علي

واما ان كان الاسمُ واحداً ، والمسمى مختلفاً ، فاما أن يكون موضوعاً على الكلّ حقيقةً بالوضع الأول ، أو هو مُستعارٌ فى بعضها

فان كان الأول فهو المشترك ، وسواء كانت المسميات متباينة كالجون : للسواد ، والبياض ؛ او غير متباينة ، كما اذا أطلقنا اسم

---

(١) نسخة : كحمران

الاسْوَد على شخصٍ من الأشخاص بطريق العلَمية ، وأطلقناه عليهِ بطريق الاشتقاق من السواد القائم بهِ ، فان مدلوله عند كونهِ علماً ، انما هو ذاتُ الشخص ، ومدلولهُ عند كونهِ مشتقاً الذات مع الصفة ، وهي السواد . فالذات التي هي مدلول العلم جزءٌ من مدلول اللفظ المشتقّ ، ومدلول اللفظ المشتقّ وصفٌ لمدلول العلم

وان كان الثاني ، فهو المجازي

وأما ان كان الاسم متعدداً ، فاما ان يكون المسمّى متحداً أو متعدداً ؛ فان كان متحداً ، فتلك هي الأسماء المترادفة ، كالبُهْتُر والبُحتُر للقصير ؛ وان كان المسمّى متعدداً ، فتلك هي الأسماء المتباينة كالإنسان والفرس

مسائل هذه القسمة ثلاث :

المسألة الأولى

اختلف الناسُ في اللفظِ المشترَك ، هل لهُ وجودٌ في اللغة . فأثبتهُ قومٌ ، ونفاهُ آخرون . والمختار جوازهُ ووقوعه

أما الجواز العقلي فهو انهُ لا يمتنعُ عقلاً أن يضعَ واحدٌ من أهلِ اللغة لفظاً واحداً على معنيين مختلفين بالوضع الأول على طريق البدل ، ويوافقه عليهِ الباقون ، أو أن يتفقَ وضعُ احدى

القبيلتين للاسم على معنى حقيقة، ووضعُ الأخرى له بازاء معنًى آخر، من غير شعور لكلّ واحدةٍ بما وضعتهُ الأُخرى. ثم يشتهرُ الوضعانِ، ويخفى سببهُ وهو الأشبه. ولو قُدّر ذلك لما لزم من فرض وقوعهِ محال عقلاً

كيف وان وضع اللفظ تابعٌ لغرضِ الواضع، والواضع كما انهُ قد يقصدُ تعريف الشيء لغيرهِ مفصّلاً، فقد يقصدُ تعريفهُ مجملاً غيرَ مُفَصّل، إما لأنهُ عامهُ كذلك ولم يعامهُ مفصّلاً، أو لمحذورٍ يتعلّق بالتفصيل دون الإِجمال، فلا يبعد لهذه الفائدة منهم وضع لفظٍ يدلُّ عليهِ من غير تفصيل

وأما بيانُ الوقوعِ، فقد قال قومٌ إنهُ[1] لو لم تكن الألفاظُ المشتركة واقعةً في اللغة مع ان المسميات غيرُ متناهية والأسماء متناهية ضرورة تركبها من الحروف المتناهية، لخلت اكثر المسميات عن الألفاظِ الدالّة عليها مع دعوِ الحاجة اليها، وهو ممتنعٌ وغيرُ سديدٍ من حيث ان الأَسماء، وان كانت مركّبةً من الحروف المتناهية، فلا يلزم أَن تكون متناهية، إلاَّ أن يكونَ ما يحصل من تضاعيف التركيبات متناهية[2]، وهو غيرُ مُسلَّم. وإِن كانتِ الأسماء متناهيةً، فلا نُسلِّم أَنَّ المسمَّياتِ

---

(١) نسخة بحذف انه (٢) هكذا في النسخ

المتضادة ، والمختلفة — وهى التى يكونُ اللفظ مشتركاً بالنسبة اليها — غيرُ متناهية ، وإن كانت غيرَ متناهيةٍ ؛ غير أنَّ وضعَ الأسماء على مسمياتها مشروطٌ بكون كلّ واحدٍ من المسمّياتِ مقصوداً بالوضع ، وما لا نهاية لهُ مما يستحيل فيهِ ذلك ، ولئن سلمنا انهُ غير ممتنع ولكن لا يلزم من ذلك الوضع . ولهذا فإن كثيرًا من المعانى لم تضع العرب بأزائها ألفاظاً تدلُّ عليها ، لا بطريق الاشتراك ولا التفصيل ، كأنواع الروائح ، وكثير من الصفات . وقال أبو الحسين البصرى : « أطلق أهلُ اللغةِ اسمَ القرء على الطهر والحيض ، وهما ضدان . فدلَّ على وقوع الاسم المشترك فى اللغة »

ولقائلٍ أن يقولَ : القولُ بكونه مشتركاً غيرُ منقولٍ عن أهل الوضع ، بل غاية المنقول اتحاد الاسم وتعدُّد المسمّى . ولعلَّهُ أُطلق عليهما باعتبار معنًى واحد مشتركٍ بينهما ، لا باعتبار اختلاف حقيقتهما ، أو انهُ حقيقةٌ فى أحدهما ، مجازٌ فى الآخر ، وإن خفيَ علينا موضعُ الحقيقة والمجاز . وهذا هو الاولى

أما بالنظر الى الاحتمال الأول ، فلما فيهِ من نَفْيِ التجوُّز والاشتراك ؛ وأما بالنظر الى الاحتمال الثانى فلأنَّ التجوُّز أولى من الاشتراك ، كما يأتى فى موضعهِ

والأقرب فى ذلك أن يُقال : اتفق إجماعُ الكلّ على اطلاق اسم الموجود على القديم والحادث حقيقةً. ولو كان مجازاً فى أحدهما، لصحّ نفيه اذ هو امارة المجاز، وهو ممتنع. وعند ذلك فإما أن يكونَ اسمُ الموجود دالاًّ على ذات الرب تعالى، أو على صفةٍ زائدة على ذاتهِ: فإن كان الأوّل، فلا يخفى أنّ ذاتَ الربّ تعالى مخالفةٌ بذاتها لما سواها من الموجودات الحادثة، وإلاّ، لوَجَبَ الاشتراكُ بينهما وبين ما شاركها فى معناها فى الوجوب، ضرورة التساوى فى مفهوم الذات، وهو محالٌ. وان كان مدلول اسم الوجود صفةً زائدة على ذات الربّ تعالى، فإما أَن يكونَ المفهومُ منهُ هو المفهومَ من اسم الوجود فى الحوادث، وإما خلافه. والأول يلزم منهُ أن يكونَ مسمّى الوجود فى الممكن واجباً لذاتهِ ضرورة أن وجود البارى تعالى واجبٌ لذاتهِ، أو أَن يكونَ وجودُ الربِّ ممكناً ضرورة إمكان وجود ما سوى الله تعالى، وهو محال. وان كان الثانى لزم منهُ الاشتراك، وهو المطلوب

فإن قيل المقصود من وضع الالفاظ انما هو التفاهم، وذلك غيرُ متحقّقٍ مع الاشتراك من حيث أن فهم المدلول منهُ، ضرورة تساوى النسبة» ، غير معلوم من اللفظ ، والقرائن فقد

تظهر ، وقد تخفى . وبتقدير خفائها يختلُّ المقصود من الوضع وهو الفهم ؛

قلنا وإن اختلَّ فهم التفصيل على ما ذكروه ، فلا يختلُّ معهُ الفهمُ من جهةِ الجملة كما سبق تقريرهُ . وليس فهم التفصيل لغةً من الضروريَّات ، بدليل وضع أسماء الاجناس . فإنها لا تُفيد تفاصيلَ ما تحتها . وإن سلَّمنا أنَّ الفائدة المطلوبةَ إنما هى فهمُ التفصيل ، فانما يمنع ذلك من وضع الألفاظ المشتركة ، أن لو لم تكن مفيدة لجميع مدلولاتها بطريق العموم ، وليس كذلك ، على ما ذهب اليهِ القاضى والشافعى ، رضى الله عنهُ ، كما سيأتى تحقيقهُ

واذا عرف وقوع الاشتراك لغةً ، فهو أيضاً واقعٌ فى كلام الله تعالى . والدليلُ عليهِ قولهُ تعالى « والليْلِ إذا عسعسَ » فانهُ مشتركٌ بين إقبال الليل وادباره ، وهما ضدان ؛ هكذا ذكرهُ صاحب الصحاح

وما يقوله المانع لذلك « من أنَّ المشترك إن كان المقصود منهُ الإفهام ؛ فان وُجد معهُ البيان ، فهو تطويلٌ من غير فائدة ؛ وان لم يوجد ، فقد فاتَ المقصود ؛ وان لم يكن المقصودَ منهُ الإفهام فهو عبثٌ وهو قبيحٌ ، فوجب صيانة كلام الله عنهُ » فهو مبنيٌّ على الحسن والقبح الذاتى العقلى ، وسيأتى ابطاله

كيف وقد بينّا أنّ مذهب الشافعى ، والقاضى أبى بكر ، أن المشتركَ نوعٌ من أنواع العموم ، والعام غيرُ ممتنعٍ فى كلام الله تعالى ، وبتقدير عدم عمومه ، فلا يمتنع أن يكون فى الخطاب به فائدة لنيل الثواب بالاستعداد لامتثاله ، بتقدير بيانه بظهور دليل يدلّ على تعيين البعض ، وإبطال جميع الأقسام سوى الواحد منها

المسألة الثانية

قد ظُنّ فى أشياء أنها مشترَكة ، وهى متُواطِئة ، وفى أشياء أنها متواطئة ، وهى مشتركة

أما الأوّل ، فكقولنا « مبدأ » للنقطة . والآن ، فانهُ لما اختلف الموضوعُ المنسوب اليهِ ، وهو الزمان والخط ، ظن الاشتراكُ فى اسم المبدإ ، وليس كذلك ؛ فإنّ إطلاقَ اسم المبدإ عليهما إنما كان بالنظر الى أنّ كلّ واحد منهما أوّل لشيء ، لامن حيث هو أول للزمانِ أو الخط . وهو من هذا الوجه متواطئ ، وليس بمشترك

وأما الثانى ، فكقولنا « خمرى » للون الشبيهِ بلون الخمر ، وللعنب باعتبار أنهُ يؤُولُ الى الخمر ، وللدواء اذا كان يُسكر كالخمر ،

أَو أَنَّ الخمر جزءٌ منهُ؛ فإِنهُ لما اتحد المنسوبُ اليهِ، وهو الخمر، ظُنَّ أَنهُ متواطئ، وليس كذلك؛ فإِن اسم الخمريّ، وإِن اتحد المنسوب اليهِ، انما كان بسبب النسب المختلفة اليهِ، ومع الاختلاف فلا تواطؤَ. نعم لو أطلق اسم الخمري في هذه الصورَ باعتبار ما وقع به الاشتراك من عموم النسبة، وقطع النظر عن خصوصياتها، كان متواطئاً

المسألة الثالثة

ذهب شذوذٌ من الناس الى امتناع وقوع الترادُف في اللغة، مَصِيراً منهم الى أَن الأُصلَ عند تعدُّدِ الاسماء تعدّد المسميات، واختصاصُ كل اسم بمسمى غيرِ مسمى الآخر. وبيانهُ من أربعة أوجه:

الأوّل: انهُ يلزم من اتحاد المسمّى تعطيل فائدة أحد اللفظين لحصولها باللفظ الآخر

الثاني: انهُ لو قيل باتحاد المسمّى، فهو نادرٌ بالنسبةِ الى المسمّى المتعدد بتعدد الأسماء، وغلبةُ استعمال الأسماء بازاء المسمَّيات المتعدِّدَة تدل على أنهُ أقرب الى تحصيل مقصود أهل الوضع من

وضعهم . فاستعمال الألفاظ المتعدِّدَة فيما هو على خلاف الغالب خلاف الأصل .

الثالث : إنَّ المؤونة فى حفظ الاسم الواحد أخفُّ من حفظ الاسمين ، والأصل إنما هو التزام أعظم المشقتين لتحصيل أعظم الفائدتين ،

الرابع : إنه إذا اتحد الاسم، دَعت حاجة الكلّ الى معرفتهِ مع خفة المؤونة فى حفظهِ، فعمّت فائدةُ التخاطُبِ بهِ ، ولا كذلك إذا تعدّدت الأسماء فان كلّ واحدٍ على أمرين : بين أن يحفظ مجموع الأسماء ،أو البعض منها . والأوّل شاقّ جدًّا ، وقلّما يتّفقُ ذلك ؛ والثانى . فيلزم منـهُ الإخلالُ بفائدةِ التخاطُب لجواز اختصاص كلّ واحدٍ بمعرفة اسم لا يعرفهُ الآخر

وجوابهُ أن يُقالَ لاسبيلَ الى انكار الجواز العقلى؛ فانهُ لا يمتنع عقلاً أن يضع واحدٌ لفظين على مسمى واحد،ثم يتفِقُ الكلُّ عليهِ. أو أن تضعَ احدى القبيلتين أحد الاسمين على مسمّى ، وتضع الأُخرى لهُ اسماً آخر، من غير شعور كلّ قبيلة بوضع الأُخرى ثمَّ يشيعُ الوضعان بعد ذلك كيف وانَّ ذلك جائزٌ بل واقعٌ بالنظر الى لغتين ضرورة، فكان جائزاً بالنظر الى قبيلتين

قولهم فى الوجه الأوّل « لا فائدة فى أحـد الاسمين » ليس

كذلك ، فانهُ يلزم منهُ التوسعة فى اللغة ، وتكثير الطرُق المفيدة للمطلوب ، فيكون أقربَ الى الوصول اليهِ ، حيث انهُ لا يلزم من تعذر حصول أحد الطريقين تعذُّر الآخر ، بخلاف ما إذا اتّحد الطريق . وقد يتعلّق بهِ فوائد أُخر فى النظم والنثر بمساعدة أحد اللفظين فى الحرف الرويّ ، ووزن البيت ، والجناس ، والمطابقة ، والخفة فى النطق بهِ ، الى غير ذلك من المقاصد المطلوبة لأرباب الأدب وأهل الفصاحة

وما ذكروه فى الوجه الثانى ، فغير مانع من وقوع الترادُف ، بدليل الأسماء المشتركة والمجازية

وما ذكروهُ فى الوجهِ الثالث ، فإنما يلزم المحذورُ منهُ ، وهو زيادة مؤونة الحفظ ، ان لو وُظّف على كلّ واحدٍ حفظ جميع المترادفات ، وليس كذلك ، بل هو مخيرٌ فى حفظ الكل أو البعض ، مع ما فيهِ من الفائدة التى ذكرناها

وعن الوجهِ الرابع ، أنهُ ملغًى بالترادف فى لغتين ، كيف وانهُ يلزم من الاخلال بالترادف الإخلال بما ذكرناه من المقاصد أولاً ، وهو محذورٌ . ثم الدليل على وقوع الترادفِ فى اللغة ، ما نُقِل عن العرب من قولهم « الصَّهْلَبُ والشَّوذَبُ » من أسماء الطويل ، و « البُهْتُرُ والبُحتُرُ » من أسماء القصير ، الى غير ذلك . ولا دليلَ

على امتناع ذلك حتى يُتَّبع ما يقولهُ من يتعسَّفُ فى هذا الباب فى بيان اختلاف المدلولات . لكنَّهُ رُبما خَفِيَ بعضُ الألفاظ المترادفة ، وظهر البعض ، فيُجعَل الأشهر بياناً للأخفى ، وهو الحدُّ اللفظيّ

وقد ظُنَّ بأسماءٍ أنها مترادِفة ، وهى متباينة . وذلك عند ما اذا كانتِ الأسماءُ لموضوعٍ واحد باعتبار صفاتهِ المختلفة ، كالسيف ، والصارم ، والهندى ؛ أو باعتبار صفتهِ ، وصفة صفتهِ ، كالناطق ، والفصيح ، وليس كذلك

ويفارِق المرادفُ المؤكَّد من جهة أنَّ اللفظ المرادِف لا يزيد مُرادفهِ إيضاحاً ؛ ولا يُشترط تقدُّم أحدهما على الآخر ، ولا يرادَف الشيء بنفسه بخلاف المؤكَّد . والتـابعُ فى اللفظ ، فمخالف لهما فإنهُ لا بدَّ وأن يكون على وزن المتبوع ، وأنهُ قد لا يفيـد معنى أصلاً ، كقولهم : حسن بسن ، وشيطان ليطان . ولهذا قال ابن دُرَيد : سألتُ أبا حاتم عن معنى قولهم « بسن » فقال : ما أدرى ما هو

القسمة الثانية :

الاسمُ ينقسمُ الى ظاهرٍ ، ومُضمَرٍ ، وما بينهما . وذلك لأنهُ إمَّا أن يُقْصَدَ بهِ البيان مع الاختصار ، أو لا مع الاختصار

فالأوّل هو الظاهر

والثاني إمّا أن لا يُقْصَدَ معهُ التنبيه أو يُقصد : فالأوّل هو المضمر ، والثاني ما بينهما

فأمّا الاسمُ الظاهر : إمّا أن لا يكونَ آخرهُ ألِفاً ، ولا ياء قبلها كسرة ، أو يكون

فالأوّل هو الاسمُ الصحيح ، فإن دخلهُ حركةُ الجرّ مع التنوين ، فهو المنصرف ، كزيد وعمرو ، وإن لم يكن كذلك ؛ فهو غيرُ منصرفٍ ، كأحمد وابراهيم

والثاني هو المعتلّ ، فإن كان في آخره ياء قبلها كسرةٌ ، فهو المنقوص ، كالقاضي والدّاعي ؛ وإن كان في آخرهِ ألِف ، فهو المقصور ، كالدنيا والأُخرى ؛ وإن كان في آخره همزةٌ قبلها ألِف ، فهو الممدود ، كالرداء والكساء

وأما المُضمر ، فهو إمّا مُنفصل ، وإما متصل : والمنفصل نحو : أنا ، ونحن ، وهو ، وهي ونحوه . والمتصل نحو : فعلتُ وفعلنا — وما بينهما فهو اسم الاشارة

وهو إمّا أن يكون مفرداً ، ليس معهُ تنبيه ولا خطاب ، أو يكون : فالأوّل ، نحو : ذا ، وذان ، وذين ، وأُولاء . وأمّا إن كان غيرَ مفرد ، فإن وُجد معهُ التنبيه لا غير ، فنحو : هذا ، وهذان . وإن وُجد معهُ الخطاب ، فنحو : ذاك وذانك . وإن

اجتمعا معهُ ، فنحو : هذالك ، وهاتيك

ثمّ ما كان من الأسماء الظاهرة ، فلا يكون من أقلّ من ثلاثة أحرُفٍ أُصولٍ ، نفياً للإجحاف عنهُ مع قوّتهِ بالنسبة الى الفعل والحرف ، إلاَّ فيما شذَّ من قولهم : يد ، ودَم ، وأب ، وأخ ونحوه ، مما حُذِفَ منهُ الحرف الثالث

وما كان من الأسماء المضمرة متصلاً ، كان من حرفٍ واحدٍ كالتاء من فعلتُ

وإن كان منفصلاً ، فلا يكونُ من أقلّ من حرفين ، يُبتدأُ بأحدهما ، ويُوقف على الآخر : نحو هو ، وهي . وكذلك ما كان من أسماءِ الإشارة ، فلا يكون من أقلّ من حرفين أيضاً ، نحو ذا ، وذي ونحوه

وبالجملة فإمَّا أن يدلَّ على شيءٍ بعينهِ ، أو لا بعينهِ

فالأوّل هو « المعرفة » ، كأسماء الأعلام ، والمضمرات ، والمبهمات ، كأسماء الإشارة ، والموصولات ؛ وما دخل عليهِ لام التعريف ، وما أُضيف الى أحد هذه المعارف

والثاني هو « النكرة » ، كإنسان وفرس

وما أُلحق بآخره من الأسماء ياء مشدَّدة ، مكسورٌ ما قبلها ، فهو المنسوب ، كالهاشميِّ والمكيِّ ونحوه

القسمة الثالثة :

الاسم ينقسم الى ما هو حقيقة ، ومجاز

أمَّا «الحقيقة» فهي في اللغة مأخوذةٌ من الحقّ ، والحقّ هو الثابت اللازم ، وهو نقيض الباطل ، ومنهُ يُقال حقّ الشيء حقهُ ، ويُقال حقيقة الشيء اى ذاته الثابتة اللازمة ، ومنهُ قولهُ تعالى « ولكِنْ حَقَّتْ كَلِمةُ العَذَابِ على الـكافِرِين » أى وَجبَت . وكذلك قوله تعالى « حَقيقٌ على أن لا أقولَ » أي واجبٌ عليَّ

وأمَّا في اصطلاح الأُصوليين ، فاعلمْ أنَّ الأسماء الحقيقية قد يُطلقها الأصوليون على لغوية وشرعية

واللغوية تنقسمُ الى وضعية وعرفية . والـكلامُ إنَّما هو فى الحقيقةِ الوضعيـة ، فلنعرّفْها ، ثمَّ نعود الى باقى الأقسام . وقد ذُكر فيها حدود واهية يُستغنى عن تضييع الزمان بذكرها ؛ والحقُّ فى ذلك أن يُقال : هى اللفظُ المستعمَل فيما وُضعَ لهُ أوّلاً فى اللغة ، كالأسد المستعمل فى الحيوان الشجاع العريض الأعالى ، والإنسان فى الحيوان الناطق

وأمَّا الحقيقة العرفية اللغوية ، فهى اللفظُ المستعمل فيما وُضع لهُ بعرف الاستعمال اللغوى ، وهى قسمان :

الأوَّل ، أن يكون الاسمُ قد وُضع لمعنًى عام ، ثمَّ يخصَّص

بعُرف استعمال أهل اللغـة ببعض مسمياَّتهِ ، كاختصاص لفظ الدابَّة بذوات الأربع عرفاً ، وإن كان فى أصل اللغة لـكلّ ما دبّ . وذلك إمَّا لسرعة دبيبهِ أو كثرة مشاهدتهِ ، أو كثرة استعمالهِ ، أو غير ذلك

الثانى أن يكونَ الاسمُ فى أصل اللغة بمعنًى ، ثمَّ يشتهر فى عُرف استعمالهم بالمجاز الخارج عن الموضوع اللغوى ، بحيث أنهُ لا يُفهم من اللفظ عند إطلاقهِ غيره ، كاسم الغائط ، فإنهُ ، وإن كان فى أصل اللغة للموضع المطمئنّ من الأرض ؛ غير أنهُ قد قد اشتهر فى عرفهم بالخارج المستقذَر من الانسان ، حتى إنَّهُ لا يُفهم من ذلك اللفظ ، عند اطلاقهِ غيرهُ . ويمكن أن يكون شهرة استعمال لفظ الغائط فى الخارج المستقذر من الانسان ، لكثرة مباشرتهِ وغلبة التخاطب بهِ مع الاستنكاف من ذكر الاسم الخاصّ بهِ ، لنفرة الطباع عنهُ ، فكنُّوا عنهُ بلازمهِ ، أو لمعنى آخر

وأمَّا الحقيقة الشرعية ، فهى استعمال الاسم الشرعى فيما كان موضوعاً لهُ أوَّلاً فى الشرع . وسواء كان الاسم الشرعى ومُسمَّاهُ لا يعرفهما أهل اللغة ، أو هما معروفان لهم . غير أنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى ، أو عرفوا المعنى ، ولم يعرفوا الاسم ، أو عرفوا الاسم ، ولم يعرفوا ذلك المعنى ، كاسم الصلاة ، والحج ، والزكاة

ونحوه . وكذلك اسم الإيمان والكفر . لكن رُبّما خُصّتْ هذه بالأسماء الدينية

وإن شئتَ أن تحدّ الحقيقة على وجهٍ يعمّ جميعَ هذه الاعتبارات ، قلت : « الحقيقة هى اللفظ المستعمَل فيما وُضعَ لهُ أوّلاً فى الاصطلاح الذى بهِ التخاطب » . فإنهُ جامع مانع

وأمّا المجاز فمأخوذٌ فى اللغة من الجواز ، وهو الانتقال من حال الى حال . ومنهُ يقال جازَ فلانٌ من جهة كذا الى جهة كذا

وهو مخصوصٌ فى اصطلاح الأُصوليين بانتقال اللفظ من جهة الحقيقة الى غيرها . وقبل النظر فى تحديده ، يجب أن تعلمَ أنّ المجازَ قد يكون لصرف اللفظ عن الحقيقة الوضعية وعن العرفية ، والشرعية الى غيرها ، كما كانت الحقيقة منقسمةً الى وضعية وعرفية وشرعية

وعند هذا نقول : من اعتقد كونَ المجاز وضعياً ، قال فى حدّ المجاز فى اللغة الوضعية « هو اللفظ المتواضع على استعمالهِ فى غيرِ ما وُضع لهُ أوّلاً فى اللغة لما بينهما من التعلّق » . ومن لم يعتقد كونَهُ وضعياً ، أبقى الحدّ بحالهِ ، وأبدل المتواضع عليهِ بالمستعمل؛ وعلى هذا فلا يخفى حدُّ التجوُّز عن الحقيقة العرفية والشرعية

وإن أردتَ التحديدَ على وجهٍ يعمّ الجميع ، قُلت « هو اللفظ

المتواضعُ على استعمالهِ أو المستعمل في غيرِ ما وُضع لهُ أوّلاً في الاصطلاح الذي بهِ المخاطبة ، لما بينهما من التعلُّق » ونعني بالتعلُّق بين محل الحقيقة والمجاز أن يكونَ محلُّ التجوُّز مشابهاً لمحلِّ الحقيقة في شكلهِ وصورتهِ ، كإطلاق اسم الإنسان على المصوَّر على الحائط ؛ أو في صفةٍ ظاهرةٍ في محلّ الحقيقة ، كإطلاق اسم الأسد على الانسان لاشتراكهما في صفة الشجاعة ، لا في صفة البَخَر لخفائها ؛ أو لأنهُ كان حقيقةً ، كإطلاق اسم العبد على المُعتَق ؛ أو لأنهُ يؤول إليهِ في الغالب ، كتسمية العصير خمراً ؛ أو أنهُ مجاور لهُ في الغالبِ ، كقولهم : جرى النهرُ والميزاب ، ونحوه

وجميعُ جهات التجوُّز ، وإن تعدَّدت غيرُ خارجةٍ عمّا ذكرناهُ وإنما قيدنا الحدّ باللفظ ، لأن الكلامَ إنما هو في المجاز اللفظي لا مطلقاً ؛ وبقولنا « المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير ما وُضع لهُ أوّلاً » تمييزاً لهُ عن الحقيقة . وبقولنا « لما بينهما من التعلق » ، لأنهُ لو لم يكن كذلك ، كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع آخر ، وكان اللفظ مشتركاً لا مجازاً

فإن قيل ما ذكرتموه من الحدّ غيرُ جامع ، لأنه يخرج منهُ التجوُّز بتخصيص الاسم ببعض مدلولاتهِ في اللغة ، كتخصيص لفظ الدابّة بذوات الأربع ، فانهُ مجازٌ ، وهو غير مستعمل في غير

ما وُضِع له أولاً، لدخول ذوات الأربع في المدلول الأصلي؛ ويلزم منهُ أيضاً خروج التجوُّز بزيادة الكاف في قوله « ليس كمِثْلِهِ شيء » فإنهُ مجازٌ، وهو غير مستعمل في إفادة شيء أصلاً. ويخرج أيضاً منهُ التجوُّز بلفظ الاسد عن الإنسان، حالة قصد تعظيمه، وإنما يحصلُ تعظيمه بتقدير كونه أسداً، لا بمجرّد اطلاق اسم الأسد عليهِ، بدليل ما اذا جُعل علماً له، ومدلوله إذ ذاك لا يكون غيرَ ما وُضع له أولاً. وتدخل فيهِ الحقيقةُ العرفية، كلفظ الغائط وإن كان اللفظ مستعملاً في غير موضوعهِ أولاً. والحقيقة من حيث هي حقيقة لا تكون مجازاً

قلنا: أمّا الإشكال الأوّلُ فمندفِعٌ، لأنهُ لا يخفى أنّ حقيقةَ المطلق مخالفةٌ لحقيقة المقيّد من حيث هما كذلك؛ فإذا كان لفظُ الدابة حقيقة في مطلق دابة، فاستعماله في الدابة المقيّدة على الخصوص يكون استعمالاً لهُ في غير ما وُضع لهُ أولاً. وأما الكاف في قولهِ تعالى « ليس كمِثْلِهِ شيءٌ » فليست مستعملة للاسمية كوضعها في اللغة، ولا للتشبيه؛ وإلاّ كان معناها: ليس لمثله مثل، «وهو مثل لمثله»، فكان تناقضاً فكانت مستعملة؛ لا فيما وضعت له في اللغة أولاً، فكانت داخلة في الحدّ. وأما التعبير بلفظ الأسد عن الإنسان تعظيماً له، فليس لتقدير

مسمّى الأسد الحقيقى فيهِ ، بل لمشاركتهِ لهُ فى صفتهِ من الشجاعة . والحقيقة العرفية وإن كانت حقيقة بالنظر الى تواضع أهل العرف عليها ، فلا تخرج عن كونها مجازاً بالنسبة الى استعمال اللفظ فى غير ما وُضِع له أولاً ، ولا تناقض ، واذا عُرِف معنى الحقيقة والمجاز ، فمهما ورد لفظٌ فى معنى ، وتردّد بين القسمين ، فقد يُعرَف كونه حقيقةً ومجازاً بالنقل عن أهل اللغة ، وان لم يكن نقلٌ فقد يُعرَف كونُهُ مجازاً بصحّة نفيهِ فى نفس الأمر ويُعرَف كونُهُ حقيقةً بعدم ذلك . ولهذا فإِنَّهُ يصح أن يُقال لمن سُمِّيَ من الناس حماراً لبلادته ، انه ليس بحمار؛ ولا يصحُّ أن يُقال إنَّهُ ليس بانسان فى نفس الأمر لما كان حقيقة فيه

ومنها ان يكون المدلول مما يتبادر الى الفهم من اطلاق اللفظ من غير قرينة ، مع عدم العلم بكونه مجازاً ، بخلاف غيره من المدلولات ، فالمتبادر الى الفهم هو الحقيقة ، وغيره هو المجاز

فإن قيل هـذا لا يُطَّرِدُ فى المجاز المنقول ، حيث انه يسبق الى الفهم من اللفظ دون حقيقتهِ ، فالأمر فيهما بالضدّ مما ذكرتموه وينتقض أيضاً باللفظ المشترَك ، فأنه حقيقـة فى مدلولاتهِ ، مع عدم تبادر شىء منها الى الفهم عند اطلاقهِ

قلنا أَمَّا الأوَل فمندفعٌ . وذلك لأنَّ اللفظَ الوارد ، إذا تبادر

مدلوله الى الذهن عند اطلاقه ، فإن عُلِمَ كونُهُ مجازاً فهو غير وارد على ما ذكرناه ، وإن لم يُعلم ، فالظاهر انهُ يكون حقيقة فيه ، لاختصاص ذلك بالحقيقة فى الغالب ، وادراجُ النادر تحت الغالب أولى . وأمّا اللفظُ المشترك فإن قلنا إنَّهُ عامٌّ فى جميع محامله ، فقد اندفع الإشكال . وإن قلنا إنَّهُ لا يتناول الّا واحداً من مدلولاته على طريق البدَل ، فهو حقيقة فى الواحد على البدل ، لا فى الواحد عيناً . والذى هو حقيقة فيه فهو متبادرٌ الى الفهم عند اطلاقه؛ وهو الواحد على البدل . والذى لم يتبادر الى الفهم وهو الواحد المعيّن غير حقيقة فيه ، وفيه دقّة

ومنها أن لا يكون اللفظ مطّرداً فى مدلوله ، مع عدم ورود المنع من أهل اللغة والشارع من الاطّراد ، وذلك كتسمية الرجل الطويل نخلة ، إذ هو غير مطّرد فى كل طويل

فإن قيل: عدم الاطراد لا يدلُّ على التّجوّز ، فإن اسم السخىّ حقيقة فى الكريم ، والفاضل حقيقة فى العالم ، وهذان المدلولان موجودان فى حقّ الله تعالى ، ولا يُقال له سخىٌّ ولا فاضل ، وكذلك اسم القارورة حقيقة فى الزجاجة المخصوصة ، لكونها مقرًّا للمائعات ، وهذا المعنى موجود فى الجرّة والكوز ، ولا يسمى قارورة ، وان سلمنا ذلك . ولكن الاطّراد لا يدلُّ على الحقيقة ،

لجواز اطّراد بعض المجازات، وعدم الاطّراد فى بعضها كما ذكرتموه فلا يلزم منه التعميم

قلنا : أما الاشكالُ الأوّل ، فقد اندفع بقولنا « اذا لم يوجد مانعٌ شرعيٌّ ولا لغوى » وفيما أُورِد من الصوَر ، قد وُجد المنع ، ولولاه لكان الاسمُ مطرداً فيها . وأما الثانى ، فإنا لا ندّعى أن الاطّراد دليلُ الحقيقة ، ليلزم ما قيل ، بل المدّعى أن عدم الاطّراد دليلُ المجاز

ومنها أن يكونَ الاسمُ قد اتُفِقَ على كونِهِ حقيقةً فى غير المسمى المذكور ، وجمعهُ مخالفٌ لجَمع المسمى المذكور ، فنعلم أنهُ مجازٌ فيهِ ؛ وذلك كإطلاق اسم الأمر على القول المخصوص ، وعلى الفعل فى قوله تعالى « وما أمْرُنا الاّ واحدةٌ » وقوله تعالى : « وما أمرُ فِرعوْن برشيد » فإن جمعهُ فى جهة الحقيقة أوامر ، وفى الفعل أمور . ولا نقول إن المجاز لا يجمع والحقيقة تجمع ، كما ذكر بعضهم ؛ إذ الإجماع منعقد على التجوز بلفظ الحمار عن البليد ، مع صحة تثنيته وجمعهِ ، حيث يقال حماران وحُمُر

فإن قيل اختلاف الجمع لا يدلُّ على التجوز فى المسمى المذكور ، لجواز أن يكون حقيقة فيه ، واختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى . قلنا : الجمع انما هو للاسم ، لا للمسمى .

فاختلافهُ لا يكون مؤثراً في اختلاف الجمع

ومنها أن يكون الاسمُ موضوعاً لصفةٍ ، ولا يصحُّ أن يُشتَقَّ لموضوعها منها اسم ، مع عدم ورود المنع من الاشتقاق ، فيدلُّ على كونهِ مجازاً ، وذلك كاطلاقِ اسم الأمر على الفعل . فإنهُ لا يشتقُّ لمن قام بهِ منهُ اسم الآمر . بخلاف اسم القارورة ، فإنهُ لا يُطلق على الكوز والجرّة بطريق الاشتقاق من قرار المائع فيهِ ، مع كون اسم القرار فيه حقيقة كما اشتق في الزجاجة المخصوصة لورود المنع من أهل اللغة فيهِ

فان قيلَ : هذا ينتقض باسم الرائحة القائمة بالجسم ، فإنهُ حقيقة مع عدم الاشتقاق

قلنا : لا نسلّم عدم الاشتقاق . فانهُ يصحُّ أن يُقالَ للجسم الذي قامت بهِ الرائحة متروّح

ومنها أن يكون الاسم مضافاً الى شيءٍ حقيقة ، وهو متعذّر الإضافة اليهِ ، فيتعيّن أن يكونَ مجازاً في شيءٍ آخر ، وذلك كقوله تعالى « واسألِ القرية »

فان قيل : لا يدلُّ ذلك على كونهِ مجازاً في الغير ، لجواز أن يكون مشتركاً ، وتعذُّرُ حملِ اللفظ المشترك على بعض محامله لا يُوجب جعلَهُ مجازاً في الباقي

قلنا : هذا مبنيٌّ على القول بالاشتراك ، وهو خلاف الأصل؛ والمجازُ ، وإن كان على خلاف الأصل؛ إلاَّ أن المحذور فيهِ أدنى من محذور الاشتراك على ما يأتى ، فكان أولى . وعلى هذا تقول: مهما ثبت كون اللفظ حقيقـة فى بعض المعانى ، لزم أن يكون مجازاً فيما عداه ، إذا لم يكن بينهما معنى مُشتركٌ يصلح أن يكون مدلولاً للفظ بطريق التواطئ

ومنها أن يكون قد أُلِفَ من أهل اللغة أنهم إذا استعملوا لفظاً بأزاء معنى ، أطلَقوهُ اطلاقاً ، واذا استعملوه بأزاء غيرهِ ، قرنوا بهِ قرينةً ، فيدلّ ذلك على كونهِ حقيقةً فيما أطلقوهُ مجازاً فى الغير ، وذلك لأنَّ وضع الكلام للمعنى إنما كان ليُكتفى بهِ فى الدلالة . والأصل أن يكونَ ذاك فى الحقيقة دون المجاز لكونها أغلب فى الاستعمال

ومنها أنهُ اذا كان اللفظُ حقيقة فى معنى ، ولذلك المعنى متعلّق فإطلاقهُ بأزاء ما ليس له ذلك المتعلق يدلُّ على كونهِ مجازاً فيهِ ، كاطلاق اسم القُدْرة على الصفـة المؤثّرة فى الإيجاد . فان لها مقدوراً ، واطلاقها على المخلوقات فى قولهم « انظر الى قدرة الله » لا مقدور لها

فان : قيل التعلُّق ليس من توابع كون اللفظ حقيقياً ، بل

من توابع المسمى، ولا يلزم من اختلاف المسمى، إذا كان الاسم في أحدهما حقيقة، أن يكونَ مجازاً في الآخر، لجواز الاشتراك، فجوابه ما سبق

ومنها[1] أن يكونَ الاسم الموضوعُ لمعنى مما يتوقف اطلاقهُ عليهِ على تعلّقه بمسمى ذلك الاسم في موضع آخر، ولا كذلك بالعكس فَيعلم أن المتوقّف مجاز، والآخر غير مجاز

وتشترك الحقيقة والمجاز في امتناع اتصاف أسماء الأعلام بهما، كزيد وعمرو. وذلك لأنَّ الحقيقة على ما تقدّم إنما تكونُ عند استعمال اللفظ فيما وُضع لهُ أولاً، والمجاز في غير ما وُضع لهُ أولاً. وذلك يستدعى كون الاسم الحقيقى والمجازىّ في وضع اللغة موضوعاً لشيء قبل هذا الاستعمال في وضع اللغة. وأسماء الأعلام ليست كذلك. فإن مستعملها لم يستعملها فيما وضعه أهلُ اللغة لهُ أولاً، ولا في غيره لأنها لم تكن من وضعهم؛ فلا تكون حقيقة ولا مجازاً. وعلى هذا، فالألفاظُ الموضوعةُ أولاً في ابتداء الوضع في اللغة لا توصف بكونها حقيقةً ولا مجازاً، وإلاَّ كانت موضوعةً

---

(١) يوضح هذا قول الشوكانى في ارشاد الفحول. ومنها ان يكون اطلاقه على احد مسمييه متوقفاً على تعلقه بالآخر نحو (ومكروا ومكر الله) ولا يقال مكر الله ابتداء

قبل ذلك الوضع ، وهو خلاف الفَرَض . وكذلك كلُّ وضع ابتدائى ، حتى الأسماء المختَرَعة ابتداءً لأرباب الحِرَف والصناعات لأدواتهم وآلاتهم ، وإنما تصير حقيقةً ومجازًا باستعمالها بعد ذلك . وبهذا يُعلم بطلانُ قولِ من قال : إنّ كلّ مجازٍ لهُ حقيقة ولا عكس . وذلك لأنَّ غايةَ المجاز أن يكون مستعملاً فى غير ما وُضع لهُ أوّلاً ؛ وما وُضعَ لهُ اللفظُ أوّلاً ليس حقيقةً ، ولا مجازاً ، على ما عُرِفَ . وبالنظر الى ما حقّقناهُ فى معنى الحقيقة والمجاز ، يُعلَم أنَّ تسميةَ اللفظِ المستعمَل فيما وُضع لهُ أوّلاً حقيقة ، وإن كان حقيقةً بالنظر الى الأمر العرفى ، غير أنهُ مجازٌ بالنظر الى كونهِ منقولاً من الوجوب والثبوت الذى هو مدلول الحقيقة أوّلاً فى اللغة ، على ما سبق تحقيقهُ .

وتشترك الحقيقةُ والمجازُ أيضاً فى أنَّ كلّ ما كان من كلام العرب ، ماعدا الوضعَ الأوّل ، فإنه لا يخلو عن الحقيقة والمجاز معاً ، بل لا بُدّ من أحدهما فيهِ

مسائل هذه القسمة خمس :

المسألة الأولى

فى الأسماء الشرعية

ولا شكَّ فى إمكانها ، اذ لا إحالةَ فى وضع الشارع اسماً من أسماء أهل اللغـة ، أو من غير أسمائهم على معنى يعرفونهُ ، أو لا يعرفونهُ ، لم يكن موضوعاً لأسمائهم . فإنَّ دلالاتِ الأسماء على المعانى ليست لذواتها ، ولا الاسم واجبٌ للمعنى ، بدليل انتفاء الاسم قبل التسميةِ ، وجواز إبدال اسم البياض بالسواد فى ابتداء الوضع ، وكما فى أسماء الأعلام ، والأسماء الموضوعة لأرباب الحِرَف والصناعات لأدواتهم وآلاتهم

وإنَّما الخلافُ نفياً واثباتاً فى الوقوع . والحِجَاجُ هاهنا مفروضٌ فيما استعملهُ الشارعُ من أسماء أهلِ اللغة ، كلفظ الصوم والصلاة هل خرج بهِ عن وضعهم ، أم لا

فَمَنَعَ القاضى أبو بكر من ذلك ، وأثبتهُ المعتزلة والخوارج والفقهاء

احتجَّ القاضي بمسلكين :

الأوَّل ، أنَّ الشارعَ لو فعـل ذلك ، لزمَهُ تعريفُ الأُمَّـة بالتوقيف نَقْلَ تلك الأسامى ، والاَّ كان مكلِّفاً لهم بفهم مراده

من تلك الأسماء ، وهم لا يفهمونهُ ؛ وهو تكليفٌ بما لا يُطاق . والتوقيفُ الواردُ في مثلِ هذه الأُمور لا بدَّ وأن يكونَ متواتراً ، لعدم قيام الحجَّة بالآحاد فيها ، ولا تَواتُرَ . وهذه الحجَّة غيرُ مَرضيةٍ . أمّا أوّلاً ، فلأنها مبنيةٌ على امتناع التكليف بما لا يُطاق ، وهو فاسدٌ على ما عُرِف من أُصول أصحابنا القائلين بخلافهِ في هذه المسألة ، وإن كان ذلك ممتنعاً عند المعتزلة ، وبتقدير امتناع التكليف بما لا يُطاق ، إنما يكونُ هذا تكليفاً بما لا يُطاق إذ لو كلّفهم بفهمها قبلَ تفهيمهم . وليس كذلك

قوله التفهيم ؛ إنما يكونُ بالنقل . لا نسلّم . وما المانع أن يكونَ تفهيمهم بالتكرير والقرائن المتضافرة مرّة بعد مرّة ، كما يفعلُ الوالدان بالولد الصغير ، والأخرسُ في تعريفه لما في ضميره لغيره بالإشارة

المسلك الثاني ، إنّ هذه الالفاظ قد اشتمل عليها القرآن . فلو كانت مفيدةً لغير مدلولاتها في اللغة ، لما كانت من لسان أهل اللغة ، كما لو قال : « أكرم العلماء » وأراد بهِ الجهّال أو الفقراء ، وذلك لأنّ كونَ اللفظِ عربياً ليس لذاتهِ وصورته ، بل لدلالتهِ على ما وَضعَهُ أهلُ اللغة بإزائه ؛ وإلاّ ، كانت جميعُ ألفاظهم قبل التواضع عليها عربيةً ، وهو ممتنعٌ ، ويلزم من ذلك أن لا يكونَ

القرآنُ عربياً، وهو على خلاف قوله تعالى « إنّا جعلناه قرآناً عربياً » ، وقوله تعالى « بلسان عربيّ مبين » ، وقولِه تعالى « وما أرسلنا من رسولٍ إلاّ بلسانِ قومِهِ» وذلك ممتنع . وهذا المسلك ضعيفٌ أيضاً، إذ لقائلٍ أن يقول : لا أُسلّم أنّهُ يلزمُ من ذلك خروج القرآن عن كونِهِ عربياً ، فإن قيل لأنه إذا كان مشتملاً على ما ليس بعربيّ ، فما بعضهُ عربيّ وبعضه غير عربيّ ، لا يكون كلُّهُ عربياً . وفي ذلك مخالفة ظواهر النصوص المذكورة ، فيمكن أن يقال : لا نُسلّم دلالة النصوص على كون القرآن بكلّيته عربياً لأنّ القرآنَ قد يُطلق على السورة الواحدة منهُ ، بل على الآيةِ الواحدة كما يُطلَق على الكلّ . ولهذا يصحّ أن يُقالَ للسورة الواحدة : هذا قرآن . والأصل في الإطلاق الحقيقة ، ولأنّ القرآن مأخوذٌ من الجمع ، ومنهُ يُقال : قرأتِ الناقةُ لبَنَها في ضَرْعِها ، إذا جمعته ، وقرأتُ الماءَ في الحوض أي جمعتهُ . والسورةُ الواحدة فيها معنى الجمع ، لتألُّفها من حروفٍ وكلماتٍ وآياتٍ ، فصَحَّ اطلاقُ القرآن عليها . غايته أنّا خالفنا هذا في غيرِ الكتاب العزيز ، فوجب العملُ بمقتضى هذا الأصل في الكتاب وبعضه ؛ ولأنهُ لو حلف أنّهُ لا يقرأُ القرآن ، فقرأ سورةً منه ، حَنِث ، ولو لم يكن قرآناً ، لما حنث . واذا كان كذلك فليس الحملُ على

الكلّ أولى من البعض . وعند ذلك أمكن حملُهُ على البعض الذى ليس فيهِ غير العربية

فإن قيل : أجمعت الأُمة على أن الله تعالى لم يُنزل إلاَّ قرآناً واحداً ، فلو كان البعض قرآناً ، والكلُّ قرآناً ، لزمت التثنيةُ فى القرآن ، وهو خلاف الإجماع . واذا لم يكن القرآنُ إلاّ واحداً ، تعيّن أن يكونَ هو الكلُّ ضرورة الإجماع على تسميتهِ قرآناً

قلنا : أجمعت الأُمةُ على أن الله تعالى لم يُنزل إلاَّ قرآناً واحداً ، بمعنى أنهُ لمْ يُنزل غير هذا القرآن ، أو بمعنى أن المجموع قرآنٌ ، وبعضُهُ ليس بقرآن . الأول مسلّم ، والثانى ممنوع

فإن قيل : ما ذكرتموهُ من الدّليل على كون بعض القرآنِ قرآناً معارَضٌ بما يدلُّ على أنهُ ليس بقرآن ، وهو صحّةُ قول القائل عن السورة والآية : هذا بعض القرآن

قلنا : المرادُ بهِ إنما هو بعضُ الجملةِ المسمّاةِ بالقرآن ؛ وليس فى ذلك ما يدلُّ على أنّ البعضَ ليس بقرآنٍ حقيقةً . فإنّ جزءَ الشيء ، اذا شاركَ كلّهُ فى معناه ، كان مشاركاً لهُ فى اسمهِ . ولهذا يُقال إنّ بعضَ اللحمِ لحم ، وبعض العظم عظم ، وبعض الماء ماء ، لاشتراك الكلّ والبعض فى المعنى المسمّى بذلك الاسم . وانما يمتنعُ ذلك فيما كان البعضُ فيهِ غير مشاركٍ للكلّ

فى المعنى المسمى بذلك الاسم . ولهذا لا يُقال : بعض العشرة عشرة ، وبعضُ المائة مائة ، وبعضُ الرغيف رغيف ، وبعضُ الدار دار ، الى غير ذلك . وعند ذلك ، فما لم يُبيِّنوا كونَ ما نحنُ فيهِ من القسم الثانى دون الأول ، فهو غير لازم . وإن سلمنا التعارض من كلّ وجـه ، فليس القول بالنفى أولى من القول بالإثبات . وعلى المستدلّ الترجيح . وإن سلمنا دلالة النصوص على كون القرآن بجُملتهِ عربياً ، لكن بجهة الحقيقة ، أو المجاز ، الأول ممنوعٌ ، والثانى مسلّم ، وذلك لأنّ ما الغالبُ منهُ العربية ، يُسمّى عربياً ، وإن كان فيه ما ليس بعربىّ ؛ كما يُسمَّى الزنجىُّ أسودَ ، وإن كان بعضُهُ اليسيرُ مُبْيَضاً ، كأسنانه ، وشَحْمةِ عينيه ؛ والرُّومىُّ أبيض ، وان كان البعضُ اليسيرُ منـهُ أسود ، كالناظرِ من عينيه . وكذلك البيتُ من الشعرِ بالفارسيّـة يُسمَّى فارسياً ، وان كان مشتملاً على كلماتٍ يسيرةٍ من العربية

ويدلُّ على هذا التجوُّز ما اشتمل عليهِ القرآنُ من الحروف المعجمة ، فى أوائل السوَر ؛ فإنها ليست من لغة العرب فى شىء ؛ وأيضاً فإنَّ القرآن قد اشتمل على عباداتٍ غير معلومة للعرب ، فلا يُتصوّر التعبير عنها فى لغتهم . فلا بدّ لها من أسماء تدلُّ عليها غير عربية ؛ وأيضاً فإنَّ القرآن مشتملٌ على قولهِ تعالى « وما كان

الله ليُضيع إيمانكم » وأراد بهِ صلاتكم ؛ وليس الإيمانُ في اللغة بمعنى الصلاة ، بل بمعنى التصديق ؛ وعلى قولهِ « أقيموا الصلاةَ » والصلاةُ في اللغــة بمعنى الدُّعاء ، وفي الشرع عبارةٌ عن الأفعال المخصوصة ؛ وعلى قولهِ تعالى « وآتوا الزكاة » والزكاة في اللغة عبارةٌ عن النماء والزيادة ، وفي الشرع عبارةٌ عن وجوب أداء مال مخصوص ؛ وعلى قولهِ تعالى « كُتِبَ عليكُمُ الصيام » والصومُ في اللغة عبارةٌ عن مطلق إمساكٍ ، وفي الشرع عبارةٌ عن إمساكٍ مخصوص ، بل وقد يُطلَقُ الصومُ في الشرع في حالةٍ لا إمساكَ فيها ، كحالة الناسي أكلاً ؛ وعلى قولهِ تعالى « ولله على الناسِ حَجُّ البيتِ » والحجُّ في اللغة عبارةٌ عن مطلَقِ قصدٍ ، وفي الشرع عبارةٌ عن القصدِ الى مكانٍ مخصوص

وهذا كلّهُ يدلُّ على اشتمال القرآن على ما ليس بعربيٍّ ، فكان إطلاقُ اسم العربي عليه مجازاً

فان قيل : أمَّا الحروف المعجمةُ التي في أوائل السوَر فهي أسماؤها ، وأمَّا العباداتُ الحادثة فمن حيثُ إنَّها أفعالٌ محسوسةٌ معلومةٌ للعرب ومسمَّاة بأسماء خاصة لها لغةً ، غير أنَّ الشرع اعتبرها في الثواب والعقاب عليها بتقدير الفعل أو الترك . وليسَ في ذلك ما يدلُّ على اشتمال القرآن على ما ليس بعربيّ . وأمَّا

الآياتُ المذكورةُ فهي محمولةٌ على مدلولاتها لغة . أما قولهُ تعالى « وما كانَ الله ليضيع إيمانكم » ، فالمرادُ بهِ تصديقكم بالصلاة ؛ وقوله تعالى « أقيموا الصلوة » فالمرادُ به الدعاء ؛ وكذلك قولهُ « وآتوا الزكوةَ » ، فالمرادُ بهِ النموّ . والمرادمن الصوم الإمساك ، ومن الحجّ القصد . غير أنّ الشارع شرط في إجزائها وصحتها شرعاً ضمَّ غيرها اليها . وليس في ذلك ما يدلُّ على تغيير الوضع اللغوى ، وإن سلّمنا دخول هذه الشروط في مسمّى هذه الأسماء ، لكن بطريق المجاز ، أما في الصلاة ، فمن جهة أن الدعاء جزؤها ، والشيءُ قد يُسمَّى باسم جزئهِ ، ومنهُ قولُ الشاعر :

يُناشِدُني حاميمَ والرمحُ شاجرٌ فهلاَّ تلا حاميمَ قبلَ التقدُّمِ

وأراد به القرآن ، فسماَّه باسم جزئهِ . وكذلك الكلامُ في الصومِ ، والزكاة ، والحج . ويمكنُ أن يُقالَ بأن تسميةَ الصومِ الخاص ، وكذلك الزكاة ، والحج ، والإيمان . من باب التصرُّف بتخصيص الاسم ببعض مسمَّياتهِ لغةً ، كما في لفظِ الدابة . والشارعُ لهُ ولايةُ هذا التصرُّف ، كما لأهل اللغة ؛ ويخصُّ الصلاة أن أفعالها ، إنما سميت صلاةً ، لكونها مما يتبع بها فعل الإمام . فإنَّ التالى للسابق من الخيل يسمى مُصلّياً ، لكونه تابعاً ، ويخصُّ الزكاة أن تسمية الواجب زكاة باسم سببهِ ، والتجوُّزُ باسم السبب

عن المسبّب جائزٌ لغةً . والمجاز من اللغة لا من غيرها

قلنا : أما الحروف فإنها اذا كانت أسماء لآحاد السوَر ، فهى أعلامٌ لها ، وليست لغويةً . فقـد اشتمل القرآنُ على ما ليس من لغة العرب . وما ذكروه فى العبادات الحادثة فى الشرع فانما يَصحّ ، أن لو لم تكن قد أُطلق عليها أسماءٌ لم تكن العرب قد أطلقتها عليهـا . ويدُلُّ على هذا الإطلاق ما ذكر من الآيات ،

قولهم : إنَّ هذه الأسماءَ محمولةٌ على موضوعاتها لغةً : غير أنَّ الشارع شَرَطَ فى إجزائها شروطاً لا تصحُّ بدونها ، فإنّ مسمّى الصلاة فى اللغة هو الدعاءُ . وقد يُطلق اسمُ الصلاةِ على الأفعال التى لا دعاءَ فيها ، كصلاة الأخرس الذى لا يفهمُ الدعاءَ فى الصلاة حتى يأتى به . وبتقدير أن يكونَ الدعاءُ متحقّقاً ، فليس هو المسمَّى بالصلاة وحدَه . ودليلهُ أنهُ يصحُّ أن يُقالَ إنهُ فى الصلاة حالة كونه غيرَ داع ، ولوكان هو المسمى بالصلاة لا غير ، لصحَّ عند فراغه من الدعاء أن يُقال : خرج من الصلاة . واذا عاد اليه ، يقـال : عاد الى الصلاة . وأن لا يسمَّى الشخصُ مصلياً حالةَ عدم الدعاءِ مع تلبُّسهِ بباقى الأفعال . وكلُّ ذلك خلاف الإجماع

قولهم : تسمية هذه الأفعال بهذه الأسماء إنَّما هو بطريق المجاز

قلنا : الأصلُ فى الإطلاق الحقيقة

قولهم : إنّ الدعاء جزء من هذه الأفعال . والشيء قد يُسمّى باسم جزئِهِ

قلنا : كلّ جزءٍ أو بعض الأَجزاء : الأوّل ممنوع ، والثانى مسلّم . ولهذا فإن العشرةَ لا تُسمى خمسة ، ولا الكلّ جزءًا ، وإن كان بعضهُ يسمى جزءًا ، الى أمثلة كثيرة لا تُحصى

وليس القول بأنّ ما نحن فيهِ من القبيل الجائز أولى من غيرهِ ، وإن سلمنا صحة ذلك تجوّزا . ولكن ليس القول بالتجوّز فى هذه الأسماء ، وإجراء لفظِ القرآن على حقيقته أولى من العكس

فان قيلَ : بل ما ذكرناه أولى ، فانّ ما ذكرتموه يلزم منهُ النقل وتغيير اللغة ؛ فيستدعى ثبوت أصل الوضع وإثبات وضع آخر . والوضع اللغوى لا يفتقر الى شيء آخر ، ولا يلزم منهُ تغيير ، فكان أولى . وأيضاً فإنّ الغالبَ من الأوضاع البقاء لا التغيير ، وإدراج ما نحن فيه تحت الأغلب أغلب

قلنا : بل جانب الخصم أولى ، لما فيه من ارتكاب مجاز واحد وما ذكرتموه ففيه ارتكاب مجازاتٍ كثيرة ، فكان أولى . وعلى هذا فقد اندفع قولهم بالتجوّز بجهة التخصيص أيضاً . وما ذكروه من تسمية أفعال الصلاة ، لما فيها من المتابعة للإمام ،

فيلزم منهُ أن لا تسمى صلاةُ الأمام والمنفرد صلاةً ، لعدم[1] هذا المعنى فيها . وقولهم فى الزكاة أنَّ الواجب سُمِّىَ زكاة باسم سببهِ تجوّزاً ، فيلزم عليهِ أن لا تصحَّ تسميتُهُ زكاةً ، عند عدم النماء فى المال ؛ وإن كان النماء حاصلاً ، فالتجوُّز باسم السبب عن المسبَّب جائزٌ مطلقاً ، أو فى بعض الأسباب : الاول ممنوعٌ : والثانى مسلّم . ولهذا ، فإنَّهُ لا يصحُّ تسميةُ الصيد شبكةً ، وان كان نصبها سبباً له ؛ ولا يُسمى الابنُ أباً ، وإن كان الأبُ سبباً لهُ . وكذلك لا يُسمى العالَمُ إلهاً ، وإن كان الإلهُ تعالى سبباً لهُ ، الى غير ذلك من النظائر

وعند ذلك فليس القولُ بأنَّ ما نحن فيهِ ، من قبيل التجوُّز بهِ ، أولى من غيره

وأمَّا المعتزلة فقد احتجُّوا بما سبق من الآيات ، وبقولهم إنَّ الإيمانَ فى اللغة هو التصديق ، وفى الشرع يُطلَقُ على غير التصديق . ويدلُّ عليهِ قولُهُ ، عليهِ السلام ، « الإيمانُ بضعٌ وسبعون باباً أَعلاَها شهادةُ أنَّ لا إلهَ إلاَّ الله ، وأدناها إماطةُ الأذى عن الطريق » سمّى إماطة الأذى ايماناً ، وليس بتصديق . وأيضاً فإنَّ الدين ، فى الشرع ، عبارةٌ عن فعل العبادات ، وإقامةَ

(١) لعدم هذا المعنى . يريد معنى المتابعة والامام ليس بتابع كالفرد

الصلاة وإيتاء الزكاة ، بدليل قولهِ تعالى « وما أُمِرُوا الاَّ ليَعْبُدُوا اللّهَ مخلصين لَهُ الدِّين » الى آخر الآية . ثمّ قال : « وذلك دين القيِّمه » فكان راجعاً إلى كلّ المذكور . والدين هو الإسلامُ ، لقولهِ تعالى « إنَّ الدينَ عند اللّهِ الأسلام » والإسلامُ هو الإيمان ، فيكون الإيمانُ ، في الشرع ، هو فعل العبادات .

ودليلُ كون الإيمان هو الإسلامُ ، إنَّهُ لو كان الإيمانُ غيرَ الإسلام ، لما كان مقبولاً من صاحبهِ ، لقولهِ تعالى « ومن يَبْتَغِ غيرَ الإسلام دِيناً ، فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ » وأيضاً فإنَّهُ استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى «فأخرَجْنا مَنْ كانَ فيها من المؤمنين ، فما وَجَدْنا فيها غيرَ بيتٍ من المسلمين » والأصلُ أن يكونَ المُستثنى من جنس المستثنى منهُ . وأيضاً قولُهُ تعالى « وما كانَ اللّهُ ليضيع إيمانكم » وأراد بهِ الصلاةَ الى بيت المَقْدِس . وأيضاً فإنَّ قاطعَ الطريق ، وإن كان مُصَدِّقاً ، فليس بمؤمن ؛ لأنَّهُ يدخل النارَ ، بقولهِ تعالى « ولهم في الآخرةِ عَذابٌ عظيمٌ » والداخلُ في النار مخزيٌّ ، لقولهِ تعالى حكايةً عن أهلِ النار «ربَّنا إنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النارَ فقد أَخزيتهُ » مع التقرير لهم على ذلك . والمؤمنُ غيرُ مخزيٍّ لقوله تعالى « يومَ لا يخزي اللّهُ النبيَّ والذين آمَنُوا مَعَهُ » وأيضاً فإنَّ المكلف يوصف بكونهِ مؤمناً ، حالةَ

كونهِ غافلاً عن التصديق بالنوم وغيرهِ ، وأيضاً فإنَّهُ لو كان الإيمان في الشرع ، هو الإيمانُ اللغوى ، أى التصديق لسُمِّىَ فى الشرع المصدّق بشريك الاله تعالى مؤمناً ، والمصدّق بالله مع إنكار الرسالة مؤمناً ، الى نظائره

ولقائلٍ أن يقول : أما الآيات السابق ذكرُها ، فيمكن أن يُقال فى جوابها إنَّ إطلاق اسم الصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحجّ ، إنما كان بطريق المجاز على ما سبق ، والمجازُ غير خارج عن اللغة ، وتسميةُ إماطة الأذى عن الطريق إيماناً أمكنُ أن يكونَ لكونهِ دليلاً على الإيمان فعُبِّر باسم المدلول عن الدالّ ؛ وهو أيضاً جهةٌ من جهات التجوُّز

فإن قيل : الأصلُ إنما هو الحقيقة . قُلنا : إلاَّ أنهُ يلزم منهُ التغييرُ ، ومخالفة الوضع اللغوى ، فيتقابلانِ وليس أحدُهما أولى من الآخر لما سبق

وقولهم إن الإيمان هو الإسلامُ بما ذكروه ، فهو معارَضٌ بقولهِ تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ولو اتحدا ، لما صحَّ هذا القول . وليس أحدُهما أولى من الآخر ، بل الترجيح للتغاير ، نظراً الى أنَّ الأصلَ عندَ تعدُّد الأسماء تعدُّدُ المسميات ؛ ولِئلاَّ يلزمَ منهُ التغييرُ فى الوضع . وبهذا يندفعُ ما ذكروهُ من الاستثناء

الأوَّل كما سبق تحقيقهُ ، لا جائز أن يُقالَ بكونها حقيقة فيها ، لأنها حقيقةً فيما سواها بالاتفاق . فانَّ لفظ الأسد حقيقة فى السَّبُع ، والحمار فى البهيمة ، والظهر والمتن والساق والكبد فى الأعضاء المخصوصة بالحيوان ، واللمَّة فى الشعر إذا جاوز شحمة الأذن . وعند ذلك فلو كانت هذه الأسماء حقيقيةً فيما ذكر من الصوَر ، لكان اللفظُ مشتركاً ، ولو كان مشتركاً ، لما سبق الى الفهم ، عند إطلاق هذه الألفاظ ، البعض دون البعض ، ضرورة التساوى فى الدلالة الحقيقية . ولا شكَّ أنَّ السابقَ الى الفهم من إطلاق لفظ الأسد ، إنما هو السبُع ، ومن إطلاق لفظِ الحمار ، إنما هو البهيمة ، وكذلك فى باقى الصور

كيف وان أهل الأعصار لم تزل تتناقل فى أقوالها وكتبها عن أهل الوضع تسمية هذا حقيقةً ، وهذا مجازاً

فان قيل : لو كانَ فى لغة العرب لفظٌ مجازى ، فاما أن يفيد معناهُ بقرينةٍ ، أو لا بقرينة . فإن كان الأوّل ، فهو مع القرينة لا يحتملُ غير ذلك المعنى ، فكان مع القرينةِ حقيقـة فى ذلك المعنى . وان كان الثانى ، فهو أيضاً حقيقة ، إذ لا معنى للحقيقة إلاَّ ما يكون مستقلاً بالإفادة من غير قرينة

وأيضاً فإنَّهُ ما من صورةٍ من الصوَر ، إلاَّ ويمكن أن يُعبَّر

عنها باللفظ الحقيقى الخاص بها . فاستعمال اللفظ المجازي فيها ، مع افتقاره الى القرينة من غير حاجة ، بعيدٌ عن أهل الحكمة والبلاغة فى وضعهم

قلنا : جوابُ الأوّل ، أن المجازَ لا يفُيد عند عدم الشهرة إلاّ بقرينةٍ ، ولا معنى للمجاز سوى هذا . والنزاعُ فى ذلك لفظى ، كيف وان المجازَ والحقيقــة من صفات الألفاظ دون القرائن المعنوية ، فلا تكون الحقيقةُ صفةً للمجموع

وجواب الثانى ، أنّ الفائدةَ فى استعمال اللفظ المجازي ، دون الحقيقة ، قد تكونُ لاختصاصهِ بالخفّــةِ على اللسان ، أو لمساعدتهِ فى وزن الكلام نظماً ونثراً ، والمطابقة ، والمجانسة ، والسجع ، وقصد التعظيم ، والعدول عن الحقيقى للتحقير ، الى غير ذلك من المقاصد المطلوبة فى الكلام

المسألة الثالثة

اختلفوا فى دخول الأسماء المجازيّة فى كلام الله تعالى : فنفاه أهلُ الظاهر ، والرافضة . وأثبته الباقون

احتج المثبتون بقوله تعالى « ليس كمثلهِ شئٌ » وبقوله تعالى

« وَٱسْأَلِ القريةَ التى كُنَّا فيهـا ، والعِيرَ التى أقْبَلْنَا فيها » وبقوله تعالى « جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ »

والأوّلُ من باب التجوُّز بالزيادة . ولهذا لو حُذِفت الكاف بقِىَ الكلامُ مستقلاً

والثانى من باب النقصان ، فإنَّ المرادَ بهِ أهلُ القرية ، لاستحالة سؤَّال القرية ، والعِير وهى البهائم

والثالث من باب الاستعارة ، لتعذُّر الإرادة من الجدار

وإذا امتنع حملُ هذهِ الألفاظ على ظواهرها فى اللغة ، فما تكون محمولة عليهِ هو المجاز

فإن قيل : لا نسلّم التجوُّز فيما ذكرتموهُ من الألفاظ ؛ أمَّا قولُهُ تعالى « ليس كمثلِهِ شىء » فهو حقيقةٌ فى نفى التشبيه ، إذ الكافُ للتشبيه

وأمَّا قوله تعالى « واسأَلِ القريةَ » فالمرادُ بهِ مُجْتَمع الناس ، فإنَّ القرية مأخوذةٌ من الجمع ، ومنـهُ يُقال : قرأتُ الماءَ فى الحوض ، أى جمعته . وقرأَتِ الناقةُ لبنَها فى ضرعِها ، أى جمعته . ويُقال لمن صار معروفاً بالضيافة ، مُقْرِى ويُقْرِى ، لاجتماع الأضياف عنده . وسُمّي القرآنُ قرآناً لذلك أيضاً ؛ لاشتماله على مجموع السوَر والآيات . وأما العِير فهى القافلة ومن فيها من الناس.

ثم وإن كان اسمُ القرية للجُدران ، والعِير للبهائم ، غير أنّ الله تعالى قادرٌ على إنطاقها ؛ وزمنُ النبوة زَمَنُ خَرْقِ العوائد ، فلا يَمتنع نطقها بسؤال النبيّ لها

وقوله تعالى « جِدَاراً يُرِيدُ أَن يَنْقَضّ » فمحمولٌ أيضاً على حقيقتهِ ، لأنهُ لا يتعذَّرُ على اللهِ تعالى خلقُ الإرادة فيهِ

سلَّمنا دلالة ما ذكرتموه على التجوُّز ، لكنهُ معارَضٌ بما يدلُّ على عدمهِ ، وذلك لأنَّ المجازَ كذبٌ ، ولذلك يَصْدُق نفيهُ عند قول القائل للبليد « حمار » ، وللإنسان الشجاع « أسد » . ونقيض النفي الصادق يكون كاذباً ، ولأن المجاز هو الركيك من الكلام ، وكلامُ الربّ تعالى مماً يُصان عنهُ

سلَّمنا أنَّهُ ليس بكذب ، غير أنّهُ إنَّما يُصَارُ اليهِ عند العجز عن الحقيقة ، ويتعالى الربُّ عن ذلك

سلَّمنا أنَّهُ غيرُ متوقِّفٍ على العجز عن الحقيقة ، غيرَ أنَّهُ مماً لا يُفيد معَناهُ بلفظهِ دون قرينة ؛ وربَّما تخفى ، فيقع الالتباسُ على المخاطَبِ ، وهو قبيح من الحكيم

سلَّمنا أنَّهُ لا يُفضي الى الالتباس ، غيرأنَّهُ إذا خاطب بالمجاز ، وجب وصفُهُ بكونه متُجوِّزاً ، نظراً الى الاشتقاق ، كما في الواحد منا ، وهو خلاف الإجماع

سلّمنا عدمَ اتّصافِهِ بذلك، غير أنّ كلامَ اللهِ تعالى حقٌّ، فله حقيقةٌ، والحقيقة مُقابِلة المجاز

والجواب قولهم «ليس كمثله شيء» لنفى التشبيه ليس كذلك، فإنّه لو كانت الكاف ها هنا للتشبيه، لكان معنى النفى: ليس مثل مثله شيء. وهو تناقضٌ، ضرورة أنّهُ مِثْلٌ لمثله، فالمثل فى الآية زائدٌ. والمراد من قولهم مثلك لا يقول هذا، المشارِك لهُ فى صفاته

وقولهم: المرادُ من القرية الناسُ المجتمعون، ليس كذلك. لأن القرية هى المحلُّ الذى يقع فيهِ الاجتماع، لا نفس الاجتماع. ومن ذلك سُمّى الزمانُ الذى فيهِ يجتمع دم الحيض قُرْءاً. وكذلك يقال القارى لجامع القرآن، والمُقْرى لجامع الأضياف

قولهم: إنّ العِيرهى القافلة المجتمعة من الناس، قلنا من الناس والبهائم، لا نفس الناس فقط، ولهذا لا يقال لمجتمع الناس من غير أن يكون معهم بهائم، قافلةٌ

قولهم[1] لو سأل لوقع الجواب

---

(١) هذا لم يتقدّم بهذا النظم. وكأنه أخذه من قولهم المتقدّم. فلا يمتنع نطقها بسؤال النبىّ لها

قلنا : جواب الجدران والبهائم غيرُ واقعٍ على وفق الاختيار في عموم الأوقات ، بل إن وَقَعَ ، فإنَّما يقعُ بتقدير تَحَدِّي النبيّ عليه السلام به . ولم يكن كذلكَ فيما نحن فيهِ . فلا يمكن الاعتماد عليهِ . ثمّ وإن أمكن تخيُّل ما قالوهُ مع بُعْدهِ ، فبماذا يُعْتَذَرُ عن قوله تعالى « تجرى من تحتها الأنهارُ » والأنهار غير جارية ؛ وعن قوله تعالى « واشتعلَ الرأسُ شيباً » وهو غير مُشْتعِل ، وعن قولهِ تعالى « واخفضْ لهما جناحَ الذلّ » والذلُّ لا جناح لهُ ؛ وقولهِ تعالى « الحجُّ أشهرٌ معلوماتٌ » والأشهرُ ليست هى الحج ، وإنما هى ظرفٌ لأفعال الحج ؛ وقوله تعالى « لهُدِّمَتْ صوامعُ وبِيَعٌ وصلَوَاتٌ » والصلوات لا تُهدَّم ؛ وقولِهِ «أو جاء أحدٌ منكم من الغائط » وقولِهِ « اللهُ نورُ السمواتِ والأرض » ، وقولهُ « فاعْتَدُوا عليهِ بمثل ما اعْتَدَى عليكم » والقصاصُ ليس بعدوان ، وقولِهِ «وجزاءُ سيئةٍ سيئةٌ مثلُها » وقولِهِ « الله يستهزئ بهم ، ويمكرُون ويَمْكرُ الله » وقولهِ « كلَّما أوقدُوا ناراً للحربِ أطفْأها الله» وقوله تعالى «أحاط بهم سُرَادِقُها» الى ما لا يُحصى ذكرُهُ من المجازات

وعن المعارضة الأولى بمنع كون المجاز كذباً ، فإنهُ إنَّما يكون كذباً أن لو أُثبت ذلك حقيقة لا مجازاً ، كيف وإن الكذب

مستقبح عند العقلاء ، بخلاف الاستعارة والتجوُّز ، فإنهُ عندهم من المستحسنات

قولهم إنهُ من ركيك الكلام ، ليس كذلك ؛ بل ربَّما كان المجازُ أفصحَ وأقربَ الى تحصيل مقاصدِ المتكلّم البليغ على ما سبق

وعن الثانية ، بمنع ما ذكروهُ من اشتراط المصير إلى المجاز بالعجز عن الحقيقة ، بل إنما يُصار اليهِ مع القدرة على الحقيقة لما ذكرناه من المقاصد فيما تقدَّم

وعن الثالثةِ أنَّها مبنيَّةٌ على القولِ بالتقبيحِ العقليّ ، وقد أبطلناهُ ، كيف وهو لازمٌ على الخصوم فيما ورد من الآياتِ المتشابهات . فما هو الجواب فى المتشابهات ؟ هو الجواب لنا ههنا

وعن الرابعة أنهُ إنما لم يُسمَّ ، مُتجوِّزاً ، لأن ذلك ممَّا يُوهم التسمح فى أقوالهِ بالقبيح . ولهذا يُفْهَمُ منهُ ذلك عند قول القائل: «فلانٌ مُتجوِّز فى مقالهِ[1]» فيتوقَّف إطلاقهُ فى حقّ الله تعالى على الإطلاق الشرعى ولم يرد

وعن الخامسة أنَّ كلامَ اللهِ وإن كان لهُ حقيقةٌ ، فبمعنى كونهِ صدقًا ، لا بمعنى الحقيقة المقابلة للمجاز

---

(١) الانسب أن يجعل هذا جواباً ثانياً

المسألة الرابعة

اختلفوا فى اشتمال القرآن على كلمةٍ غيرِ عربيةٍ . فأثبتهُ ابنُ عباس وعكرَمة ؛ ونفاهُ الباقون

احتجَّ النافون بقولهِ تعالى : « ولَوْ جَعَلْنَاهُ قرآناً أعْجَمياً ، لَقَالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آياتهُ أأعجمىٌّ وعربىٌّ » فنفى أن يكون أعجمياً ، وقطع اعتراضَهم بتنوُّعهِ بين أعجمىٍّ وعربىٍّ . ولا ينتفى الاعتراض وفيهِ أعجمىٌّ ، وبقولهِ تعالى « بِلِسَانٍ عربىٍّ مُبين » وبقولهِ « إنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرآناً عربياً » وظاهرُ ذلك يُنافى أن يكون فيهِ ما ليس بعربيٍّ

واحتجَّ المُثبتون لذلك بقولهم : القرآنُ مشتملٌ على المِشْكاةِ وهى هنديةٌ ، وإِستَبْرَق ، وسِجّيل بالفارسيَّة ، وطَه ، بالنَبَطيَّة ، وقِسطاس ، بالروميَّة ، والأبّ ، وهى كلمةٌ لا تعرفها العربُ . ولذلك رُوِىَ عن عُمَرَ أنهُ لمَّا تلا هذه الآية قال : هذه الفاكهة فما الأبُّ

قالوا : ولأن النبىَّ عليهِ السلام مبعوثٌ الى أهلِ كلِّ لسانٍ كافةً على ما قال تعالى (كافَّةً للناس بشيراً ونذيراً) وقال عليهِ السلامُ بُعِثْتُ الى الأسوَدِ والأحمرِ . فلا يُنكر أن يكون كتابُهُ جامعاً للغة الكلِّ ، ليتحقَّقَ خطابهُ للكلِّ إعجازاً وبياناً ، وأيضاً فإن

النبيّ عليهِ السلامُ لم يَدَّعِ أنهُ كلامهُ ، بل كلام الله تعالى ، ربّ العالمين ، المحيط بجميع اللغات ، فلا يكون تكلمهُ باللغات المختلفة منكراً ، غايتُهُ أنهُ لا يكونُ مفهوماً للعرب . وليس ذلك بدعاً ، بدليل تضمّنهِ للآيات المتشابهات ، والحروفِ المُعجَمةِ في أوائل السُّوَرِ .

أجاب النافون ، وقالوا : أمّا الكلماتُ المذكورةُ ، فلا نُسلّمُ أنها ليست عربيةً ، وغايتُهُ اشتراكُ اللغاتِ المختلفةِ في بعضِ الكلماتِ ، وهو غيرُ ممتنعٍ ، كما في قولهم سِرْوَالْ بدل سراويل ، وفي قولهم تنّور ، فإنه قد قيل إنّهُ مما اتّفقَ فيه جميعُ اللغات . ولا يلزم من خفاء كلمة الأبِّ على عُمَرَ أن لا يكونَ عربياً ، اذ ليسَ كلُّ كلماتِ العربيّةِ مما أَحاطَ بها كلُّ واحدٍ من آحادِ العَرَبِ . ولهذا قال ابنُ عبّاس : ما كنتُ أدري ما معنى (فاطرِ السمواتِ والأرض) حتى سمعتُ امرأةً من العربِ تقول : أنا فَطَرْتُهُ اى ابتدأته

وأمّا بعثتهُ الى الكلِّ ، فلا يوجبُ ذلك اشتمالُ الكتابِ على غيرِ لغةِ العرب لما ذكروهُ . وإلاّ لزم اشتمالُهُ على جميع اللغات ، ولما جاز الاقتصارُ من كلِّ لغةٍ على كلمةٍ واحدةٍ لتعذّرِ البيان والإعجاز بها . وما ذكروهُ فغايتُهُ أنّهُ إذا كان كلامُ اللهِ المحيطِ

بجميع اللغاتِ ، فلا يمتنع أن يكونَ مشتملاً على اللغاتِ المختلفة ، ولكنّهُ لا يوجبُهُ ، فلا يقعُ ذلك في مُقابلةِ النصوصِ الدالّة على عدَمِهِ

المسألة الخامسة

اختلفوا في إطلاقِ الاسمِ على مُسمّاهُ المجازي : هل يفتقرُ في كلّ صورةٍ الى كونِهِ منقولاً عن العرَبِ ، أو يكفي فيهِ ظهورُ العلاقةِ المعتبَرَةِ في التجوُّز ، كما عرفناهُ أوّلاً

فمنهم من شرَط في ذلك النقلَ مع العلاقة . ومنهم من اكتفى بالعلاقة لا غير

احتجّ الشارطونَ للنقلِ بأنّهُ لو اكتفَى بالعلاقةِ لجازَ تسميةُ غيرِ الإنسانِ نخلةً ، لمشابهتِهِ لها في الطُّولِ ، كما جازَ في الإنسانِ ؛ ولجازَ تسميةُ الصيدِ شبكةً ، والثمرة شجرةً ، وظلّ الحائط حائطاً ، والابن أباً ، تعبيراً عن هذه الأشياء بأسماء أسبابها لما بينها وبين أسبابها من المُلازَمة في الغالبِ . وهي من الجهاتِ المصحّحةِ للتجوُّز . وليس كذلك . فدلّ على أنّهُ لا بُدّ من نَقلِ الاستعمالِ

ولقائلٍ أن يقولَ : ما المانعُ أن يكونَ تحقُّقُ العلاقةِ بين محلّ الحقيقةِ ومحلِّ التجوُّزِ كافياً في جوازِ إطلاقِ الاسم على جهةِ

المجازِ؛ وحيث وُجِدَت العلاقةُ المجوِّزَةُ للإطلاقِ فى بعضِ الصور، وامتنع الاطلاق، فإنَّما كان لوجودِ المنعِ من قبل أهلِ اللغةِ، لا للتوقُّف على نقلِ استعمالهم للاسم فيها على الخصوص. فإنْ قيل: لو لم يكُنْ نقلُ استعمالِ أهلِ اللغةِ مُعتَبراً فى محلِّ التجوّزِ، فتسميتُهُ باسمِ الحقيقةِ، إما بالقياسِ عليهِ: أو أنَّهُ مُختَرَعٌ للواضعِ المتأخِّر، الأول ممتنع لما يأتى، والثانى، فلا يكون من لغة العرب

قُلنا: لا يلزم من عَدَمِ التنصيصِ فى آحاد الصور من أهلِ اللغةِ على التسميةِ أن يكونَ كما ذكروه، بل ثَمَّ قسمٌ ثالثٌ: وهو أَن تنصَّ العربُ نصاً كلياً على جواز إطلاقِ الاسم الحقيقى على كلِّ ما كان بينهُ وبينهُ علاقةٌ منصوصٌ عليها من قِبَلهم، كما بيّناهُ. ولا معنى للمجازِ إلاَّ هذا. وهو غيرُ خارجٍ عن لغتهم.

فإن قيلَ: لو كانَ الأمرُ على ما ذكرتُمُوهُ، لكانَ المنعُ منهم متحقّقاً مع وجودِ المطلَقِ، وهو تعارُضٌ مُخالِفٌ للأَصل بخلافِ ما ذكرناهُ

قلنا: أمكن أن يكون المطلقُ ما ذكرناه مشروطاً بعدمِ ظهورِ المنع، ومع ظهورِ المنع، فلا مُطلق، وفيهِ عوض

واحتجّ النافون بان إطلاق المجازِ مماً لا يفتقرُ الى بحثٍ ونظرٍ دقيقٍ فى الجهات المصحِّحَة فى التجوّز. والأمرُ النقليُّ لا يكون

كذلك ، وأيضاً فإنهُ لو كان نقلياً لما افتقر فيهِ الى العلاقة بينهُ وبين محلّ الحقيقة ، بل لكان النقل فيهِ كافياً

ولقائلٍ أن يقولَ : أمّا الأوّلُ ، فالنظرُ ليس فى النقل بل فى العلاقةِ التى بين محلّ التجوُّز والحقيقة . وأمّا الثانى ، فلأنّ الافتقارَ الى العلاقة إنما كان لضرورة توقُّفِ المجازِ ، من حيث هو مجازٌ ، عليها . والاّ كان إطلاقُ الاسم عليهِ من باب الإشتراك ، لا من باب المجاز . واذا تقاومت الاحتمالاتُ فى هذه المسألةِ ، فعلى الناظرِ بالاجتهادِ فى الترجيحِ

القسمة الرابعة :

الاسمُ لا يخلوُ إمّا ان يكونَ بحيث لا يصحُّ أن يشتركَ فى مفهومهِ كثيرون ، أو يصحّ

فالأوّلُ اسمُ العَلَم ، كزيد وعمرو

والثانى ، إمّا أن لا يكونَ صفةً ، أو هو صفة : والأوّلُ هو اسم الجنس ، وهو إمّا أن يكونَ عيناً ، كالإنسان والفَرَسِ ، أو غيرَ عينٍ ، كالعلمِ والجهلِ ، والصفة ،كالقائم والقاعد . وهو الاسمُ المشتقُّ ، والمشتقُّ هو ما غُيِّرَ من أسماءِ المعانى عن شكلهِ بزيادةٍ أو نقصانٍ فى الحروف أو الحركات أو فيهما ، وجُعِلَ دالاًّ على

ذلك المعنى ، وعلى موضوعٍ لهُ غيرِ مُعيَّنٍ ، كتسمية الجسم الذى قام بهِ السواد أسودَ ، والبياض أبيض ، ونحوه . ولا يُتصوَّر أن يكونَ المشتقُّ إلاَّ كذلك

وهل يُشترَطُ قيامُ المشتقِّ منها بماله الاشتقاقُ ، وهل يلزَمُ الاشتقاقُ من الصفةِ المعنويةِ لما قامت بهِ ، فذلك مما أوجبهُ أصحابُنا ، ونفاه المعتزلة ، حيث إنهم جوَّزُوا اشتقاقَ اسم المتكلِّمِ للهِ تعالى من كلامٍ مخلوقٍ لهُ غيرِ قائمٍ بذاتهِ ؛ ولم يُوجبوا الاشتقاقَ منهُ للمحلِّ الذى خلق فيهِ . وقد عرَّفنا مأخذَ الخلافِ من الجانبين ، وما هو الصحيحُ منهُ فى « أبكار الأفكار » فليُلتَمَسْ

مسائل هذه القسمةِ مسألتان :

المسألة الاولى

فى أن بقاءَ الصفة المشتق منها ، هل يُشترط فى إطلاقِ اسم المشتقِّ حقيقةً ، أم لا

فأثبتَهُ قومٌ ، ونفاهُ آخرون

وقد فصَّل بعضُهم بين ما هو مُمكِنُ الحصول ، وما ليس ممكناً . فاشترط ذلك فى الممكنِ دون غيرهِ

احتجَّ الشارِطونَ بأنَّهُ لوكان إطلاقُ الضاربِ على شخصٍ

ما حقيقةً بعد انقضائهِ صفة الضرب منهُ ، لما صحّ نفيهُ . ويصحّ أن يُقالَ إنّهُ في الحالِ ليس بضاربٍ

ولقائلٍ أن يقولَ : صحةُ سلبِ الضاربيّةِ عنهُ في الحال ، إنما يلزمُ منهُ سلبُها عنهُ مطلقاً ، إذ لو لم يكُنْ أعمّ من الضاربية في الحال ، وهو غير مسلَّمٍ . وعند ذلك فلا يلزمُ من صحّةِ سلبِ الأخصّ سلبُ الأعم

فإن قيلَ « قولُ القائلِ هذا ضاربٌ » لا يُفيدُ سوى كونهِ ضارباً في الحال ، فإذا سلِّم صحة سلبهِ في الحال ، فهو المطلوب

قلنا : هذا بعينهِ إعادةُ دعوى محلّ النزاع . بل الضاربُ هو من حَصَلَ لهُ الضربُ ، وهو أعمّ من حصولِ الضربِ له في الحال . فالضاربُ أعمُّ من الضاربِ في الحال

فإن قيل : وكما أنّ حصولَ الضربِ أعمُّ من حصولِ الضربِ في الحال ، لانقسامِهِ الى الماضي والحال فهو أعمُّ من المستقبلِ ايضاً ، لانقسامِهِ الى الحال والمستقبل . فإن صدق اسمُ الضارب حقيقةً باعتبار هذا المعنى الأعمّ ، فليكن اسمُ الضاربِ حقيقةً قبلَ وجودِ الضربِ منه ، كما كان حقيقةً بعدَ زوال الضرب

قلنا : الضاربُ حقيقةً من حَصَلَ منهُ الضربُ . وهذا يصدقُ على من وُجِدَ منهُ الضربُ في الماضي أو الحال ، بخلافِ مَن

سيُوجَدُ منهُ الضربُ فى المستقبل ، فإنَّهُ لا يصدقُ عليه أنَّهُ حصلَ منهُ الضربُ . وعند ذَلك فلا يلزمُ من صدق الضارب حقيقةً على مَنْ وُجِدَ منهُ الضربُ ، صدقه حقيقةً على من سيُوجَدُ منهُ الضربُ ، ولم يوجد

واحتجَّ النافونَ بوجوهٍ : الأوّلُ ، أنَّ أهلَ اللغةِ قالوا : إذا كان اسمُ الفاعلِ بتقديرِ الماضى لا يَعمَلُ عملَ الفعلِ ، فلا يُقالُ ضاربٌ زيداً أمس ، كما يقال بتقدير المستقبل ، بل يُقالُ ضارب زيدٍ ، أطلقوا عليهِ اسمَ الفاعل باعتبار ما صدَرَ عنهُ من الفعل الماضى

الثانى ، أنّهُ لو كانَ وجودَ ما منهُ الاشتقاقُ شرطاً فى صحة الاشتقاق حقيقةً ، لما كانَ إطلاقُ اسم المتكلّم والمخبرِ حقيقةً أصلاَ ، لأنّ ذلك لا يصحّ إلاَّ بعد تحقّقِ الكلام منهُ والخبرِ ، وهو إنما يتمّ بمجموعِ حروفهِ وأجزائهِ ، ولا وجودَ للحروفِ السابقة مع الحرفِ الأخيرِ أصلاً ولا حقاً ، بامتناعِ كونهِ متكلّماً حقيقةً قبل وجودِ الكلام ؛ فلو لم يكنْ حقيقةً عند آخر جزء من الكلام والخبرِ مع عدم وجودِ الكلام والخبر فى تلك الحالة ، لما كان حقيقةً أصلاً ، وهو ممتنعٌ ، وإلاَّ ، لصحّ أن يقالَ إنّهُ ليسَ بمتكلّم إذ هوَ لازمُ نفيِ الحقيقةِ ، ولما حَنثَ مَنْ حلَفَ أنَّ

فلاناً لم يتكلمْ حقيقةً ، وإنني لا أكلّمُ فلاناً حقيقةً ، إذا كان قد تكلّم أو كلّمهُ

الثالث ، إن الضاربَ من حصلَ منهُ الضربُ ، ومن وُجدَ منهُ الضربُ في الماضي ، يصدق عليهِ أنّهُ قد حصل منهُ الضربُ فكان ضارباً حقيقة

ولقائلٍ أن يقولَ : أماَّ الوجهُ الأوّلُ ، فإنهُ لا يلزَمُ من إطلاقِ اسم الفاعل عليهِ أن يكونَ حقيقةً . ولهذا فإنَّهم قالوا : اسمُ الفاعل ، إذا كان بتقدير المستقبل ، عمل عملَ الفعل . فقيل ضاربٌ زيداً غداً ، وليس ذلك حقيقةً بالاتّفاق

وأماَّ الوجهُ الثاني ، فغيرُ لازمٍ أيضاً ، إذ للخصم أن يقول : شرطُ كون المشتقّ حقيقةً إنما هو وُجود ما منهُ الاشتقاقُ إن أمكن ، وإلاَّ فوجودُ آخرِ جُزءٍ منهُ . وذلك متحقّقٌ في الكلام والخبر بخلاف ما نحن فيهِ

وأماَّ الثالثُ ، فلا نسلّمُ أن اسمَ الضاربِ حقيقةً على مَنْ وُجِدَ منهُ الضربُ مطلقاً ، بل مَنِ الضربُ حاصلٌ منهُ حالة تسميتهِ ضارباً . ثمَّ يلزَمُ تسميةُ أجلاَّءِ الصحابةِ كفرةً ، لما وُجد منهم من الكُفر السابق ، والقائم قاعداً ، والقاعد قائماً ، لما وُجد منهُ

من القعودِ والقيامِ السابق ، وهو غيرُ جائزٍ بإجماع المُسلمين وأهل اللسان

هذا ما عندى فى هذه المسألة ، وعليك بالنظر والاعتبار

المسألة الثانية

اختلفوا فى الأسماء اللغوية : هل ثبتت قياساً أم لا . فأثبتهُ القاضى أبو بكر ، وابنُ سريج من أصحابنا ، وكثيرٌ من الفقهاء وأهل العربية . وأنكرهُ معظم أصحابنا ، والحنفية ، وجماعة من أهل الأدب مع اتّفاقهم على امتناع جرَيان القياس فى أسماء الأعلام وأسماء الصفاتِ

أمّا أسماء الأعلام فلكَونها غير موضوعةٍ لمعانٍ موجبةٍ لها ؛ والقياس لا بُدّ فيهِ من معنًى جامعٍ ، إمّا مُعرّف وإمّا داعٍ . وإذا قيل فى حقّ بعض الأشخاص فى زماننا : هذا سيبويه ، وهذا جالينوس . فليس بطريقِ القياس فى التسمية ، بل معناهُ : هذا حافظ كتابِ سيبوَيه وعلم جالينوس بطريق التجوُّز ، كما يُقال : قرأتُ سيبوَيه ، والمرادُ بهِ كتابهُ

وأمّا أسماء الصفاتِ الموضوعة للفرق بين الصفات ، كالعالِم والقادِر ، فلأنها واجبةُ الاطّراد ، نظراً الى تحقُّق معنى الاسمِ ؛

فإن مُسمّى العالِم من قامَ بهِ العِلمُ ، وهو متحقّق فى حق كلّ من قامَ بهِ العلمُ ، فكانَ إطلاقُ اسمِ العالِم عليهِ ثابتاً بالوضعِ لا بالقياس ، إذ ليسَ قياسُ أحدِ المسمّيين المتماثلَين فى المسمّى على الآخر أولى من العكس ؛ وإنما الخلافُ فى الاسماء الموضوعةِ على مسمّياتِها مستلزمة لمعانٍ فى محالّها وجوداً وعدماً ، وذلك كإطلاق اسمِ الخمرِ على النبيذ بواسطة مشاركتهِ للمُعْتَصَرِ من العِنَبِ فى الشدّةِ المُطْرِبة المخمِّرة على العقل ، وكإطلاقِ اسم السارق على النبّاش ، بواسطة مشاركتهِ للسارقين من الأحياء فى أخذ المال على سبيل الخِفْيَةِ ، وكإطلاقِ اسمِ الزانى على اللائط بواسطة مشاركتهِ للزانى فى إيلاجِ الفَرْجِ المحرّم ؛ والمختار انه لا قياس ؛ وذلك لأنّهُ إمّا أن يُنقَلَ عن العربِ أنّهم وضعوا اسمَ الخمرِ لكلّ مُسكرٍ ، أو للمُعتَصَرِ من العنَبِ خاصةً ، أو لم يُنْقَل شئٌ من ذلك

فإن كان الأوّلُ ، فاسمُ الخمرِ ثابتٌ للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس. وإن كان الثانى ، فالتعديةُ تكونُ على خلافِ المنقولِ عنهم ، ولا يكونُ ذلك من لغتهم

وإن كانَ الثالث ، فيُحتَمَلُ أن يكونَ الوصفُ الجامعُ الذى بهِ التعدية دليلاً على التعدية ؛ ويُحتَمَلُ أن لا يكونَ دليلاً ، بدليل ما صرّح بذلك ؛ وإذا احتُمِلَ ، احتُمِل ، فليس أحدُ الأمرين

أولى من الآخر. فالتعدية تكون ممتنعة

فإن قيل الوصف الجامع، وإن احتمل أن لا يكون دليلاً، غير أن احتمال كونه دليلاً أظهر

وبيانه من ثلاثة أوجه :

الأول، إن الاسم دار مع الوصف في الأصل وجوداً وعدماً. والدوران دليل كون وجود الوصف أمارة على الاسم، فيلزم من وجوده في الفرع وجود الاسم

الثاني، إن العرب إنما سمّت باسم الفرس، والإنسان الذي كان في زمانهم، وكذلك وصفوا الفاعل في زمانهم بأنه رُفع، والمفعول نُصب، وإنما وصفوا بعض الفاعلين والمفعولين، ومع ذلك فالاسم مطرد في زماننا بإجماع أهل اللغة في كل إنسان وفرس، وفاعل ومفعول، وليس ذلك إلا بطريق القياس

الثالث، قوله تعالى « فاعتبروا يا أُولي الأبصار » وهو عامّ في كلّ قياس. ثم ما ذكرتموه باطل بالقياس الشرعيّ. فان كلّ ما ذكرتموه من الأقسام بعينه متحقّق فيه. ومع ذلك فالقياس صحيح متّبع؛ وهو أيضاً على خلاف مذهب الشافعي، فإنه سمّى النبيذ خمراً، وأوجب الحدّ بشربه، وأوجب الحدّ على اللائط قياساً على الزنا، وأوجب الكفّارة في يمين الغموس قياساً على

اليمين فى المستقبل[1] ، وتأوّل حديث «الشُّفعةُ للجارِ» بحملهِ على الشريك فى المَمرّ ؛ وقال العربُ تُسمّي الزوجة جاراً ، فالشريكُ أولى

قلنا : جوابُ الأول : إنَّ دورانَ الاسم مع الوصفِ فى الأصلِ وجوداً وعدماً لا يدلُّ على كونهِ علةً للاسمِ ، بمعنى كونهِ داعياً إليهِ ، وباعثاً ، بل إن كانَ ، ولا بدَّ ، فبمعنى كونهِ أمارةً ، وكما دار مع اسم الخمر مع الشدّة المطربةِ ، دار مع خصوص شدّةِ المعتصَر من العنب ؛ وذلك غيرُ موجودٍ فى النبيذ ، فلا قياس . ثمَّ ما ذكروهُ مُنتقَضٌ بتسميةِ العرب للرجل الطويل نخلة ، والفرَس الأسود ، أَدْهَمَ ، والمُلوّن بالبياضِ والسواد ، أبلق ؛ والاسمُ فيهِ دائرٌ مع الوصفِ فى الأصل وجوداً وعدماً . ومع ذلك لم يسمّوا الفرَسَ والجملَ لطولهِ نخلةً ، ولا الإنسانَ المسودّ ، أدهم ، ولا المتلوّن من باقى الحيوانات بالسواد والبياض أبلق . وكلُّ ما هو جوابهم فى هذه الصوَر جوابُنا فى موضع النزاع

وجواب الثانى ، أن ما وقع الاستشهاد بهِ لم يكن مستنَدَ التسميةِ فيهِ على الإطلاق، القياسُ، بل العرب وضعت تلك الأسماءَ

---

(١) يريد أن اليمين الغموس . وهى أن يحلف الرجل على شىء وهو يعلم أنهُ كاذب . مقيسة على اليمين فى شىء يفعله فى المستقبل وقد حنث فيهِ . وهذا موجب للكفارة باتفاق

للاجناسِ المذكورةِ بطريق العموم ، لا أنَّها وضعتها للمعيّن ، ثم طُرد القياس فى الباقى

وجواب الثالث ، بمنعِ العموم فى كلّ اعتبار ، وإن كانَ عاماً فى المعتبر ، فلا يدخلُ فيهِ القياسُ فى اللغة . وأماَّ النقضُ بالقياسِ الشرعى فغيرُ متَّجهٍ ، من جهةِ أنّ اجماعَ الأُمَّةِ من السلَف عندَنا أوجبَ الإلحاق عنـد ظنّ الاشتراكِ فى علَّةِ حُكمِ الأصلِ ، حتى إنَّهُ لو لم يكن إجماعٍ ، لم يكن قياسٌ . ولا إجماعَ فيما نحن فيهِ من الأُمة السابقة على الإلحاق . فلا قياس

وأمَّا تسميةُ الشافعى ، رضَى اللهُ عنهُ ، النبيذَ خمراً ، فلم يكُنْ فى ذلك مستنداً الى القياس ، بل إلى قولهِ عليـهِ السلامُ « إنَّ من التمرِ خمراً » وهو توقيف لا قياسٌ ، وايجابُهُ للحدّ فى اللواط ، وفى النَّبش ، لم يكن لكونِ اللواطِ زنا ، ولا لكونِ النبشِ سَرِقةً ، بل لمساواةِ اللواطِ للزنا ، والنبشِ للسرقة فى المفسدَةِ المناسبـة للحدّ المعتبر فى الشرع

وأمَّا يمين الغَمُوس ، فانما سمّيت يميناً لا بالقياس ، بل بقوله صلى اللهُ عليهِ وسلم « اليمينُ الغَمُوسُ تَدَعُ الدّيارَ بَلاَقِعَ » فكانَ ذلك بالتوقيف

وأماَّ تسمية الشافعى للشريك جاراً ، إنما كان بالتوقيفِ

لا بالقياسِ على الزوجة ، وإنما ذَكَرَ الزوجة لقطع الاستبعاد في تسمية الشريك جاراً ، لزيادة قربه بالنسبة الى الجار الملاصق فقال : الزوجة أقرَبُ من الشريك ، وهي جارٌ ؛ فلا يستبعَدُ ذلك فيما هو أبعدُ منها ، وبتقدير أن يكون قائلاً بالقياس في اللغة ، إلاّ أن غيرَه مخالفٌ لهُ . والحقُّ من قوليهما أحقُّ أن يتَّبَعَ

الفصل الخامس

في الفعل وأقسامهِ

والفعل ما دل على حدَث مقترنٍ بزمان محصَّل

والحدث المصدرُ ، وهو اسم الفعل ؛ والزمانُ المحصَّل ، الماضي والحال ، والمستقبل . وهو منقسم بحسب انقسام الزمان

فالماضي منه ، كقام وقعد

والحاضرُ والمستقبل في اللفظِ واحدٌ ، ويسمّى المضارعَ ، وهو ما في أوّلهِ إحدى الزوائد الأربع ، وهي : الهمزة ، والتاء ، والنون والياء ، كقولك : أقوم ، وتقوم ، ونقوم ، ويقوم . وتخليصُ المستقبل عن الحاضر بدخول السين أو سوف عليهِ ، كقولك : سيقوم وسوف يقوم

وأما فعلُ الأمر ، فما نُزِعَ منـهُ حرف المضارعة لا غيرُ ، كقولك في يقوم قُمْ ، ونحوه

ويدخلُ في هـذهِ الأقسام فعلُ ما لم يُسمَّ فاعلهُ ، وأفعال القلوب والجوارح ، والأفعالُ الناقصة ، وأفعالُ المدح والذمّ ، والتعجُّب

والفعلُ وإن كان كلمةً مُفردةً عند النُحاةِ مُطلقاً ، فعند الحكماء المفردُ منهُ إنَّما هو الماضي دون المضارع . وذلك ، لأنَّ حرفَ المضارعة في المضارع هو الدالُّ على الموضوع ، معيّناً كان أو غيرَ معيّن . والمفردُ هو الدالُّ الذي لا جزءَ لهُ يدلُّ على شيءٍ أصلاً على ما سبق تحقيقهُ في حدِّ المُفرَد . وهو بخلاف الماضي ، فإنَّهُ ، وإنْ دلَّ على الفعلِ وعلى موضوعهِ ، فليس فيـهِ حرفٌ يدلُّ على الموضوع ، فـكان مفرداً

وقد ألحق بعضهم ما كان من المضارع الذي في أوَّلهِ الياء بالماضي في الإفراد ، دون غيرهِ ، لاشتراكهما في الدلالةِ على الفعلِ ، وعلى موضوعٍ لهُ غيرِ مُعيَّن ؛ وليس بحقٍّ . فإنَّهما ، وإن اشتركا في هذا المعنى ، فمفترقانِ من جهةِ دلالة الياء على الموضوع الذي ليس مُعيَّناً ، بخلاف الماضي ، حيث إنَّهُ لم يُوجَد منهُ حرفٌ يدلُّ على الموضوعِ كما سبق

الفصل السادس

فى الحرف وأصنافه

الحرفُ ما دلَّ على معنى فى غيره؛ وهو على أصناف :

منهـا حرفُ الإضافةِ، وهو ما يُفضِى بمعانى الأفعالِ الى الأسماء . وهو ثلاثةُ أقسام :

الأوّلُ منهُ ما لا يكونُ إلاَّ حرفاً كمن ، وإلى ، وحتى، وفى، والباء ، واللام ، ورُبَّ ، وواو القسم ، وتائه

أمَّا « مِنْ » فهى قد تكونُ لابتداء الغاية ، كقولك ، سرتُ من بغداد ، وللتبعيض ، كقولك ، أكلتُ مِنَ الخبز ، ولبيان الجنس ، كقولك : خاتَمٌ من حديد؛ وزائدة ، كقولك ، ما جاءَنى من أحدٍ

وأمَّا «إلى» فهى قد تكونُ لانتهاءِ الغايةِ ، كقولك ، سرتُ إلى بغدادَ؛ وبمعنى مع ، كقولِهِ تعالى « ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم »

وأمَّا « حتى » ففى معنى إلى

وأمَّا « فى » فللظرفيَّة ، كقولك ، زيدٌ فى الدار . وقد ترِدُ بمعنى على ، كقوله تعالى ، «ولأُصَلِّبَنَّكم فى جُذُوع النَّخْل» . وقد

يُتجوَّزُ بها فى قولهم، نظرت فى العلم الفلانى

وأمَّا « الباء » فللإلصاق، كقولك، بهِ داءٌ . وقد تكونُ للاستعانة، كقولك، كتبت بالقلم . والمصاحبة، كقولك، اشتريت الفَرَسَ بسَرجهِ؛ وقد تَرِدُ بمعنى على، قال الله تعالى : « ومِنْ أَهْلِ الكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بقنطارٍ يُؤَدِّهِ إليك، ومنهم مَنْ إن تَأْمَنْهُ بدينارٍ لا يُؤَدِّهِ إليك »؛ أى على قنطارٍ، وعلى دينار؛ وقد تَرِدُ بمعنى من أجل، قال الله تعالى، « ولم أكنْ بدُعَائكَ ربِّ شقياً » أى لأجل دعائك، وقيل بمعنى فى دعائك. وقد تكونُ زائدةً، كقوله تعالى، « ولا تُلْقُوا بأيديكم الى التَّهْلُكَةِ »

وأمَّا « اللام » فهى للاختصاص، كقولك : المالُ لزيد؛ وقد تكونُ زائدةً، كقولهِ، « رَدِفَ لَكُمْ »

وأَمَّا « رُبَّ » فهى للتقليل، ولا تَدخُلُ إلاَّ على النَكِرة، كقولك : رُبَّ رجلٍ عَالِم

وأمَّا « واو القسم » فمُبْدَلَةٌ عن باءِ الالصاق، فى قولك، أقسمتُ بالله . و « التاء » مُبْدَلَةٌ من الواو فى تا لله

القسم الثانى : ما يكونُ حَرفاً واسماً، كعلى، وعن، والكاف، ومُذ، ومنذ

فأمّا « على » فهى للاستعلاء ، وهى إمّا حرفٌ ، كقولك ، على زيدٍ دَينٌ ؛ وإمّا اسمٌ ، كقول الشاعر :[١]

غَدَتْ مِنْ عليهِ بعد ما تمّ ظِمْؤُها   تَصِلُّ وعن قَيْضٍ بِزَيْزاءَ مَجْهَلِ

وأمّا « عن » فللمُباعدة : وهى إمّا حرفٌ ، كقوله تعالى ، فلْيَحْذَرِ الّذينَ يُخالِفُونَ عن أمْرِهِ » وإمّا اسمٌ ، كقولك ، جلستُ من عن يمينهِ

وأمّا « الكاف » فقد تكونُ حَرفاً للتشبيهِ ، كقولك : زيدٌ كعمرٍو . وقد تكون اسماً ، كقول الشاعر[٢]

يضحكْنَ عنْ كالبَرَدِ المُنْهَمّ

وأمّا « مُذ » و « مُنْذُ » فحرفانِ لابتداء الغاية فى الزمان ، تقول: ما رأيتُهُ مُذ اليوم ، ومُنْذُ يومِ الجمعةِ . وقد يكونانِ اسمَينِ ، إذا رَفَعا ما بَعدَهما

القسم الثالث : ما يكونُ حرفاً وفعلاً ، كحاشا ، وخلا ، وعدا . فإنها تخفضُ ما بعدها بالحرفية ، وقد تنصبُهُ بالفعلية

ومنهـا الحرفُ المضارعُ للفعل ، وهو ينصِبُ الاسمَ ويرفعُ الخبرَ ، مثل « إنَّ ، وأَنَّ ، ولكنَّ ، وكأَنَّ ، وليتَ ، ولعلَّ »

---

(١) قائله مزاحم العقيلى   (٢) قبله بيض ثلاث كنعاج جم . وهذا الرجز للعجاج بن رؤبة

ومنها حروفُ العطفِ، وهي عشرةٌ: منها أربعةٌ تشتركُ في جميعِ المعطوفِ والمعطوفِ عليهِ في حكمٍ، غيرَ أنها تختلفُ في أُمورٍ أُخرى؛ وهذه هي «الواو»، والفاء، وثمَّ، وحتى»

أمَّا «الواو» فقد اتَّفقَ جماهيرُ أهلِ الأدبِ على أنَّها للجمعِ المُطلَقِ غير مقتضيةٍ ترتيباً ولا معيَّةً. ونُقِلَ عن بعضِهم أنَّها للترتيب مطلقاً، ونُقِل عن الفرَّاء أنَّها للترتيب حيث يستحيل الجمعُ، كقولهِ: يا أيُّها الذينَ آمنوا، اركعُوا، واسجدوا. وقيل إنَّها ترِدُ بمعنى «أو» كقولهِ تعالى، «أُولي أجنِحَةٍ مَثْنَى وثُلاَثَ ورُبَاعَ» قيل، أراد مثنى، أو ثلاث، أو رباع. وقد ترِدُ للاستئناف، كالواو في قوله تعالى «وما يَعلمُ تأويلَهُ إلاَّ اللهُ والراسخون في العلمِ يقولون آمنَّا بهِ» تقديرُهُ، والراسخون يقولون آمنا بهِ. وقد ترِد بمعنى «مع» في باب المفعول معهُ؛ تقولُ: جاءَ البردُ والطيالسةَ. وقد ترِدُ بمعنى «إذْ[1]» قال اللهُ تعالى: «ثمَّ أنزَلَ عليكُم مِنْ بَعدِ الغمِّ أَمَنَةً نُعَاساً، الى قوله: وطائفَةٌ قدْ أهمَّتْهُم أنفُسُهم» أي إذْ طائفةٌ قد أهمَّتهُم أنفسهم

(١) كذا قدَّرها سيبويه والأقدمون. ولا يريدون أنها بمعناها. اذ لا يرادف الحرف الاسم. بل أنها وما بعدها قيد للفعل السابق كما أن اذ كذلك. وتسمى واو الحال. وواو الابتداء

احتجّ القائلونَ بالجمع المطلَق من تسعةِ أوجهٍ

الأوّلُ : أنّهُ لو كانت «الواو» فى قول القائل « رأيتُ زيداً وعمراً » للترتيب ، لما صحّ قولُهُ تعالى « ادخلوا البابَ سُجَّداً وقولوا حِطّةٌ » فى آية ، وفى آيةٍ أُخرى «وقولوا حِطّةٌ وادخُلوا البابَ سُجّداً » مع اتحاد القضية ، لما فيهِ من جعل المتقدِّم متأخِّراً ، والمتأخِرِ متقدّماً

الثانى : أنهُ لو كانت للترتيب ، لما حَسُنَ قول القائل « تَقاتل زيدٌ وعمرو » إذ لا ترتيبَ فيهِ

الثالث : أنهُ كان يلزمُ أن يكونَ قول القائل « جاء زيدٌ وعمرو » كاذباً عند مجيئهما معاً ، أو تقدُّمِ المتأخر ، وليس كذلك

الرابع : أنهُ كان يلزم أن يكون قولهُ «رأيتُ زيداً وعمراً بعدَه » تكريراً ، و « قبلهُ » تناقضاً

الخامس : أنها لوكانت للترتيب ، لما حَسُنَ الاستفسارُ عن تقدُّم أحدهما ، وتأخُّرِ الآخر ، لكونهِ مفهوماً من ظاهرِ العطف

السادس : أنهُ كان يجب على العبد الترتيب ، عند قول سيّده لهُ ، إيت بزيدٍ وعمروٍ

السابع : هو أن واو العطف فى الأسماء المختلفة جاريةٌ مجرى واو الجمع ، وفى الأسماء المتماثلة مجرى ياء التثنية ، وهما لا يقتضيان

الترتيب ، فكذلك ما هو جارٍ مجراهما

الثامن : أنَّ الجمعَ المطلقَ معقولٌ ، فلا بُدَّ لهُ من حرفٍ يُفيدهُ ، وليس ثَمَّ من الحروف ما يُفيده سوى « الواو » بالإجماع فتعيَّنَ أن يكون هو « الواو »

التاسع : أنها لو أفادت الترتيب ، لدخلت فى جواب الشرطِ كالفاء ؛ ولا يحسُنُ أن يقال « اذا دَخَلَ زيدٌ الدارَ وأعطهِ درهماً » كما يحسُنُ أن يقال « فأعطهِ درهماً »

ولقائلٍ أن يقولَ : على الوجه الأوّل ، إذا كان من أصل المخالف أن « الواو » ظاهرة فى الترتيب ، فلا يَمنعُ ذلك من حملها على غيرِ الترتيب تجوُّزاً ، وعلى هـذا فحيث تعذَّر حملُها على الترتيب فى الآيتين المذكورتين ، لا يمنعُ من استعمالها فى غير الترتيب بجهة التجوُّز . وكذلك[1] الكلامُ فى قولهم « تقاتلَ زيدٌ وعمرو » ولا يلزمُ من التجوُّز بالواو فى غير الترتيب أن يتجوَّزَ عنهُ بالفاء وثُمَّ ، إذ هو غيرُ لازم مع اختلاف الحروف

وعلى الوجه الثالث : أنَّهُ لا يلزَمُ أن يكونَ كاذِباً بتقديرِ المعيَّة ، أو تقدُّم المتأخِّرِ فى اللفظ لإمكان التجوّز بهـا عن الجمع المطلق ، كما لو قال « رأيت أسداً » وكان قد رأى إنساناً شجاعاً

(١) هذا على الوجه الثانى

وعلى الرابع : أنَّهُ اذا قالَ «رأيتُ زيداً وعمراً بعدَهُ» لا يكونُ تكريراً، لانَّهُ يكونُ مُفيداً لامتناع حملهِ على الجمع المطلق، لاحتمالِ توهمِهِ بجهة التجوّز . وإذا قال « رأيتُ زيداً وعمراً قبله » لا يكونُ تناقُضاً، لكونهِ مُفيداً لإرادة جهة التجوّز

وعلى الخامس : أنهُ إنَّما حَسُنَ الاستفسارُ لاحتمالِ اللفظ لهُ تجوُّزاً

وعلى السادس : أنَّهُ إنَّما لم يَجبْ على العبدِ الترتيبُ نظراً الى قرينة الحال المقتضية لإرادة جهة التجوُّز، حتى إنَّهُ لو فُرِضَ عدمُ القرينة، لقد كان ذلك مُوجِباً للترتيب

فإن قيلَ : لو كانتِ « الواو » حقيقةً في الترتيب، فإفادتُها للجمعِ المطلَق عند تفسيرِها بهِ : إن كانَ مجازاً، فهو خلافُ الأصل، وإن كان حقيقةً، فيلزم منهُ الاشتراكُ، وهو أيضاً على خلافِ الأصل

قلنا : ولو كانتْ حقيقةً في الجمع المطلَق، فإفادتُها للترتيب عند تفسيرها بهِ، وإن كان مجازاً فهو خلافُ الأصل، وإن كان حقيقةً كان مشتركاً، وهو خلافُ الأصل . وليس أحدُ الأمرينِ أولى من الآخر

فإن قيلَ : بل ما ذكرناهُ أَولى، لأنَّها إذا كانت حقيقةً في

الترتيب خلا الجمع المطلَق عن حرف يخصُّهُ، ويدلُّ عليهِ، وإذا كانت حقيقةً في الجمع المطلَق، لم يَخْلُ الترتيبُ عن حرفٍ يدلُّ عليهِ لدلالةِ « الفاء » و « ثم » عليهِ

قلنا : فنحن إنما نجعلُها حقيقةً في الترتيب المطلق المشترك بين « الفاء » و « ثم » وذلك مما تدلُّ عليهِ « الفاء » و « ثم » دلالةً مطابقةً، بل إماً بجهة التضمُّن أو الالتزام. وكما أنها تدلُّ على الترتيب المشترَك بدلالةِ التضمُّن أو الالتزام، فتدلُّ على الجمعِ المطلَق هذهِ الدلالةَ. وعند ذلك فليس إخْلاءُ الترتيب المشترك عن لفظٍ يُطابقُهُ، أَولى من إخلاءِ الجمع المطلق

وعلى السابع : أنَّ ما ذكروه إنَّما يلزم أن لو كانت « الواو » جاريةً مجرى « واو » الجمع و « ياء » التثنيـة مطلَقاً، وليس كذلك، لأنَّهُ لا مانع من كونها جاريةً مجراهما في مطلَق الجمع، مع كونها مختصة بالترتيب. كما في « الفاء » و « ثم »

وعلى الثامن : أنّهُ كما أنَّ الجمعَ المطلَقَ معقولٌ، ولا بُدَّ لهُ من حرفٍ يدلُّ عليهِ، فالترتيبُ المطلقُ أيضاً معقولٌ ولا بُدَّ لهُ من حرفٍ يدلُّ عليهِ. وليس ما يُفيدُهُ بالإجماع سوى « الواو » فتعيَّن، كيف وإن الجمع المطلق حاصلٌ بقوله « رأيتُ زيداً، رأيتُ عمراً »

وعلى التاسع : أنَّ ما ذكروهُ مُنتَقَضٌ بثُمَّ وبَعْدُ

وأمَّا المُثبتونَ للترتيب ، فقد احتجُّوا بالنقلِ ، والحكم ، والمعنى

أمَّا النقلُ فقولهُ تعالى « يا أيُّها الذينَ آمنُوا ، اركعوا ، واسجدوا » فإنَّهُ مقتضٍ للترتيب ؛ وأيضاً ما رُوِيَ أنَّهُ لما نَزلَ قولُهُ تعالى « إنَّ الصفَا والمروةَ مِنْ شعائرِ الله » قال الصحابةُ للنبيِّ عليهِ السلامُ « بمَ نبدأُ ؟ » قال « ابدأُوا بما بدأ اللهُ بهِ » ولولا أنَّ « الواو » للترتيب ، لما كان كذلك . وأيضاً ما رُوِيَ أنَّ واحداً قام بين يدَيْ رسولِ اللهِ وقال « من أطاعَ اللهَ ورسولَهُ فقد اهتدى ، ومن عصاهما فقد غوى » فقال عليهِ السلام « بئسَ خطيبَ القومِ أنت ! قُل ومن عصى اللهَ ورسولَهُ فقد غَوَى » ولو كانت « الواو » للجمعِ المطلَق ، لما وقع الفَرْق . وأيضاً ما رُوِيَ عن عُمَرَ أنَّهُ قال لشاعرٍ قال ، « كفى الشيبُ والاسلام للمرء ناهياً » لو قدَّمتَ الإسلامَ على الشيبِ لأجزتُك » وكان عُمَرُ من أهلِ اللسان ، وذلك يدلُّ على الترتيب . وأيضاً ما رُوِيَ أنَّ الصحابةَ أنكروا على ابن عبَّاس ، وقالوا لهُ « لِمَ تأمُرُنا بالعُمْرةِ قبلَ الحجِّ ، وقد قالَ اللهُ « وأَتِمُّوا الحَجَّ والعُمْرَةَ لله » وكانوا أيضاً من أهل اللسان وذلك يدلّ على الترتيب ولولا أن « الواو » للترتيب ، لما كان كذلك

وأمَّا الحكم ، فإنهُ لو قال الزوج لزوجتهِ قبلَ الدخول بها « أنتِ طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ » وقع بها طلقة واحدة ، ولو كانت « الواو » للجمع المطلَق لوقعتِ الثلاثُ ، كما لو قال لها : أنتِ طالق ثلاثاً

وأمَّا المعنى ، فهو أنَّ الترتيبَ في اللفظ يستدعى سبباً ، والترتيب في الوجود صالح لهُ ، فوجب الحمل عليهِ

أجاب النافون عن النقل : أمَّا الآية ، فلا نسلّم أن الترتيب مستفادٌ منها ، بل من دليلٍ آخر ، وهو أن النبيَّ عليهِ السلامُ صلَّى ورتَّبَ الركوع قبل السجود ، وقال « صلُّوا كما رأَيتموني أُصلّي » ولو كانت « الواو » للترتيب ، لما احتاج النبيُّ عليهِ السلامُ الى هذا البيانِ

وأمَّا قولهُ عليهِ السلام « ابدأوا بما بدأَ الله بهِ » فهو دليلٌ عليهم ، حيث سأَلهُ الصحابة عن ذلك مع أنهم من أهلِ اللسان ، ولو كانت « الواو » للترتيب لما احتاجوا الى ذلك السؤال

ولقائلٍ أن يقول : ولو كانت للجمع المطلَق ، لما احتاجوا الى السؤال ، فيتعارضان ، ويبقى قولهُ عليهِ السلامُ « ابدأوا بما بدأ الله به » وهو دليل الترتيب

وأمَّا قولهُ عليهِ السلامُ « قُلْ ومَنْ عصى اللهَ ورسولهُ فقد

غوى » إنما قصد به إفرادَ ذكر الله تعالى أوّلاً مبالغةً فى تعظيمه، لا أنَّ « الواو » للترتيب ؛ ويدلُّ عليهِ أنَّ معصيةَ الله ورسولهِ لا انفكاكَ لإحداهما عن الأُخرى ، حتى يتصوَّرَ فيهما الترتيب

وأما قولُ عُمَر ، فمبنىٌّ على قصد التعظيم بتقديم ذكر الأعظم ، لا على قصد الترتيب

وأمَّا قصَّة الصحابةِ مع ابن عباس ، فلم يكن مستندُ إنكارِهم لأمرِهِ بتقديم العمرة على الحجّ ، كونُ الآية مقتضيةً لترتيب العمرة بعد الحجّ ، بل لأنها مقتضية للجمع المطلق ، وأمْرُه بالترتيب مخالفٌ لمقتضى الآية ، كيف وإنْ فهمهم لترتيب العمرة على الحجّ من الآية مُعارَضٌ بما فهمهُ ابنُ عبَّاس ، وهو تَرْجُمان القرآن

وأما الحكم فهو ممنوعٌ على أصل من يعتقِدُ أن « الواو » للجمع المطلَق . وبه قال أحمدُ ابنُ حَنْبَل ، وبعض أصحاب مالك ، والليث ابن سعد ، وربيعة بن أبى ليلى . وقد نُقِلَ عن الشافعىّ ما يدلُّ عليهِ فى القديم . وإن سُلِّم ذلك ، فالوجهُ فى تخريجه أن يُقالَ : اذا قال لها أنت طالقٌ ثلاثاً ، فالأخيرُ تفسيرٌ للأوّل ، والكلامُ يُعتبر بجملتهِ ، بخلاف قولهِ : أنتِ طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ

وأما المعنى فهو منقوضٌ بقولهِ : رأيتُ زيداً ، رأيتُ عمراً . فإنَّ تقديمَ أحد الاسمين فى الذكرِ لا يستدعِى تقديمهُ فى نفس

الأمرِ اجماعاً. كيف وإنهُ يجوز أن يكون السبب في تقديمهِ ذكراً لزيادة حبِّه لهُ واهتمامهِ بالإخبارِ عنـهُ ، أو لأنهُ قصد الإخبارَ عنهُ لا غير؛ ثمَّ تجدَّدَ لهُ قصد الإخبار عن الآخرِ عند إخبارهِ عن الأوَّلِ

وبالجملة فالكلامُ في هذه المسألة متجاذب؛ وإن كان الأرجحَ هو الأوَّلُ في النفس

وأمَّا « الفاء » و « ثم » و « حتى » ، فإنها تقتضى الترتيب . وتختلفُ من جهاتٍ أُخَرَ

فأما « الفاء » فمقتضاها إيجابُ الثانى بعد الأوَّل من غير مُهلةٍ . هذا مما اتّفق الأُدباء على نقلهِ عن أهل اللغـة . وقولهُ تعالى « وكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أهلكناها فجاءها بأسُنا » وان كان مجىءُ البأسِ لا يتأخَّرُ عن الهلاك ، فيجبُ تأويلُهُ بالحكم بمجىءِ البأس بعد هلاكها ضرورة موافقة للنقل. وقوله تعالى «لا تفتَرُوا على اللهِ كذباً فيُسْحِتَكُم بعذابٍ » وقولهُ تعالى « وإنْ كُنْتُمْ على سَفَرٍ ولم تجدوا كاتباً فرِهانٌ مقبُوضةٌ » فإنَّهُ ، وإن كان الإسحاتُ بالعذابِ مماَّ يتراخَى عن الافتراء بالكَذِبِ . وكذلك الرهنُ مماَّ يتراخَى عن المُداينةِ ، غير أنهُ يجبُ تأويلُهُ بأنَّ حكمَ الافتراء ، الإسحاتُ؛ وحكمَ المداينة، الرهنية، لما ذكرناهُ من مُوافقةِ النقلِ.

وقد تَرِدُ « الفاء » موردَ « الواو » كقول الشاعر:[1]

بسقطِ اللِّوَى بين الدَّخُولِ فَحَوْمل

وأما « ثمَّ » فإنها تُوجِبُ الثانى بعدَ الأوّلِ بمهلةٍ : وقولُهُ تعالى « وإنى لغفَّارٌ لِمَن تابَ وآمَنَ وعَمِلَ صالحاً ثمَّ اهْتَدَى » وإن كانَ الاهتداء يتراخى عن التوبةِ والإيمان والعمل الصالح، فيجب حملُهُ على دوام الاهتداء وثباتهِ، ضرورة موافقة النقل . وقيل إنها قد تَرِدُ بمعنى « الواو » كقولهِ تعالى « فإلَيْنا مَرْجعهم، ثُمَّ اللهُ شهيدٌ على ما يَفْعَلُونَ » لاستحالة كونه شاهداً بعد أن لم يكن شاهداً

وأمَّا « حتى » فموجبةٌ لكونِ المعطوفِ جزءاً من المعطوف عليهِ، نحو قولك : مات الناسُ حتى الأنبياء؛ وقَدِمَ الحاجُّ حتى المشاةُ . فالأوّلُ أفضلُهُ، والثانى دونَهُ

وثلاثةٌ منها تشتركُ فى تعليقِ الحكم بأحدِ المذكورين وهى : أو، وإمَّا، وأم

إلاَّ أنَّ « أو » و « إمَّا » يقعانِ فى الخبرِ والأمر والاستفهام . و « أم » لا تقعُ إلاَّ فى الاستفهام . غير أنَّ « أو » و « إمَّا » فى الخبرِ للشكِّ، تقولُ : جاء زيدٌ أو عمرو؛ وجاء إمَّا زيدٌ

---

(١) قائله امرؤ القيس وصدره قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

وإمّاً عمرو؛ وفى الأمرِ للتخيير تقول : اضربْ زيداً أو عمراً؛ واضْربْ إمّاً زيداً وإمّاً عمراً . وللاباحة تقول : جالِس الحسنَ أو ابنَ سيرِينَ . و «أو» فى الاستفهام مع الشكّ فى وجود الأمرين، و «أم» مع العلم بأحدِهما والشكّ فى تعيينهِ

وثلاثةٌ منها تشتركُ فى أنّ المعطوفَ مُخالِفٌ للمعطوفِ عليهِ فى حكمـهِ ، وهى : لا ، وبل، ولكن . تقولُ : جاءَنى زيدٌ لا عمرٌ، بل عمرو؛ وما جاءَنى زيدٌ لكن عمروٌ

ومنها حروف النفى، وهى : ما، ولا ، ولم، ولمّا، ولَنْ ، وإِنْ بالتخفيف

فأما «ما» فلنفى الحال ، أو الماضى القريب من الحال ، كقولك ما تفعلُ ، ما فعلَ

وأما «لا» فلنفى المستقبل ، إمّاً خبراً ، كقولك : لا رجلَ فى الدار؛ أو نهياً، كقولك : لا تفعلْ؛ أو دعاءً كقولك : لارعاكَ اللهُ

وأمّاً «لم» و «لمّا» فلقَلْبِ المضارع الى الماضى، تقول : لم يفعلْ ، ولمّاً يفعلْ

و «لن» لتأكيد المستقبل ، كقولك: لن أبرح اليومَ مكانى، تأكيداً كقولك : لا أبرحُ اليومَ مكانى

و « إنْ » لنفى الحال كقوله تعالى : « إن كانت الاَّ صيحةً واحدةً »

ومنها حروف التنبيه ، وهى : ها ، وألاَ ، وأَمَا

تقول : ها أفعلُ كذا ، وأَلاَ زيدٌ قائمٌ ، وأَمَا إنك خارجٌ

ومنها حروفُ النداء ، وهى : يا ، وأيا ، وهيَا ، وأىْ ، والهمزة ، ووَا

والثلاثةُ الأوَلُ لنداء البعيد ، وأىْ والهمزة للقريب ، و « وا » للندبة

ومنها حروف التصديق والإيجاب ، وهى : نَعَمْ ، وبلَى ، وأجَلْ وجَيْرِ ، وإِى ، وإنَّ

فنَعَم ، مُصدِّقة لما سبقَ من قول القائل : قامَ زيدٌ ، ما قامَ زيدٌ

و « بلى » لإيجاب ما نُفِى ، كقولك : بلى ، لمن قالَ : ما قامَ زيدٌ

وأجَلْ لتصديقِ الخَبر لا غيرُ ، كقولك : أَجَلْ ، لمن قالَ : جاءَ زيدٌ .

و « جَيْرِ » و « إنّ » و « إِى » للتحقيق ؛ تقول : جير لأَفعلَنَّ كذا ، وإنّ الأمر كذا ، وإِى واللهِ

ومنها حروفُ الاستثناء وهى : إلاَّ ، وحاشا ، وعدا ، وخلا

والحرف المصدرى وهو: «ما» فى قولك: أعجبَنى ما صنعتَ، أى صُنْعُك. و «أَنْ» فى قولك: أُريدُ أن تَفعَلَ كذا، أى فِعْلَك

وحروف التحضيض، وهى: لولا، ولَوْما، وهلاَّ، وألاَّ فعلت كذا، إذا أَردتَ الحثَّ على الفعلِ

وحرف تقريب الماضى من الحال، وهو «قد» فى قولك: قد قامَ زيدٌ

وحروف الاستفهام، وهى: الهمزة، وهل، فى قولك: أزيد قامَ؟ وهل زيدٌ قائمٌ؟

وحروف الاستقبال، وهى: السين، وسوف وأَنْ، ولا، وإِنْ. فى قولك: سيفعلُ، وسوف يفعلُ، وأُريدُ أنْ تفعلَ، ولا تفعلْ، وإن تفعَلْ

وحروف الشرط، وهى: إِنْ، ولو، فى قولك: إن جئتَنى، ولو جئتنى أكرمتُك

وحرف التعليل، وهو كى، فى قولك: قصدتُ فلاناً كى يُحسِنَ الىَّ

وحرف الرَّدْع، وهو كلاَّ، فى قولك جواباً لمن قالَ لكَ: إنَّ الأمرَ كذا

ومنها حروفُ اللامات، وهى، لامُ التعريف الداخلة على

الاسم المُنكَّرِ لتعريفهِ كالرجل؛ ولام جواب القَسَم، في قولك: واللهِ لأفعلنَّ كذا؛ والموطِّئة للقسم، في قولك: واللهِ لَئِنْ أكرمتني لأُكرِمَنَّك؛ ولام جواب لو، ولولا، في قولك: لو كانَ كذا لكانَ كذا، ولولا كانَ كذا لكان كذا؛ ولام الأمر، في قولك: لِيَفْعَلْ زيدٌ؛ ولام الابتداء في قولك: لَزَيْدٌ مُنطَلِقٌ

ومنها تاء التأنيث الساكنة، في قولك: فَعَلَتْ

ومنها التنوين، والنون المؤكّدة، في قولك: واللهِ لأفعلنَّ كذا

وهذا آخِرُ الكلام في النَّوعِ الأوَّلِ

النوع الثاني — في تحقيق مفهوم المركب من مفردات الألفاظ، وهو الكلام

اعلمْ أنَّ اسمَ الكلامِ قد يُطلَقُ على العباراتِ الدالَّةِ بالوضعِ تارةً، وعلى مدلولِها القائم بالنفس تارة، على ما حقَّقناهُ في كُتُبِنا الكلامية. والمقصودُ ههنا إنَّما هو معنى الكلام اللسانيّ دون النفساني

والكلامُ اللساني قد يُطلَقُ تارةً على ما أُلِّف من الحروف والأصوات من غير دلالةٍ على شيء، ويُسمَّى مُهمَلاً، وإلى ما يدلُّ. ولهذا، يُقالُ في اللغة: هذا كلامٌ مُهمَلٌ، وهذا كلامٌ غيرُ مُهمَل، وسواء كان إطلاقُ الكلامِ على المُهملِ حقيقةً أو مجازاً.

والغرضُ ههنــا إنّما هو بيانُ الـكلامِ الذى ليسَ بمُهمَلٍ لغةً ، وقد اختُلِف فيـهِ : فذهب أكثرُ الاصوليّين الى أنَّ الـكلمةَ الواحدةَ ، إذا كانت مركّبةً من حرفَين فصاعدا ، كلامٌ . ولا جرَمَ ، قالوا فى حدّهِ : هو ما انتظمَ مِـن الحروفِ المسموعةِ المميّزة المُتواضَعِ على استعمالها الصادرة عن مختارٍ واحد . وقصدوا بالقيد الأوّل ، الاحتراز عن الحرفِ الواحد ، كالزاى من زيدٍ ؛ وبالقيدِ الثانى ، الاحتراز عن حروف الكتابة ؛ وبالقيدِ الثالث ، الاحترازَ عن أصواتٍ كثيرٍ من البهائم ، والمُهملات من الالفاظ ؛ وبالقيد الرابع ، الاحترازَ عن الاسمِ الواحد ، إذا صدَرت حروفُهُ كلُّ حرفٍ من شخص ؛ فإنّهُ لا يُسمّى كلاماً

ومنهم مَنْ قالَ إنّ الـكلمَـةَ الواحدة تُسمّى كلاماً . لكن اختلفوا فيما اجتمع من كلماتٍ ، وهو غيرُ مفيدٍ ، كقول القائل : زيدٌ لا كُلَّما ، ونحوه ؛ هل هو كلامٌ ؛ فمنهم مَن قال إنّهُ كلامٌ ، لأن آحادَ كلماتِهِ وُضعت للدلالةِ . ومنهم من لم يُسمّهِ كلاماً . والنزاعُ فى إطلاقِ اسم الـكلامِ فى هـذه الصُوَر مائلٌ الى الاصطلاحِ الخارج عن وضعِ اللغة باتّفاقٍ من أهل الأدب

وأمّا مأخذُهُ فى اصطلاح أهل اللغة ، قال الزمخشرى ، وهو ناقدٌ بصيرٌ فى هذه الصناعة . « الـكلامُ ، هو المركّب من كلمتين ،

أُسنِدَت إِحداهما الى الأُخرى » . فقولهُ « المركَّب من كلمتين » احترازٌ عن الكلمةِ الواحدة . وقولهُ « أُسنِدَت إِحداهما الى الأُخرى» احترازٌ عن قولك : زيدٌ عمرو ، وعن قولك : زيدٌ على ، أو زيدٌ فى ، أَو قام فى . فإِنَّ المجموعَ منهما مركَّبٌ من كلمتين وليس بكلامٍ ، لعدَم إِسناد إِحداهما الى الأُخرى . وأقلُّ ما يكونُ ذلك من اسمين ، كقولك : زيدٌ قائمٌ ، أو اسم وفعل ، كقولك : زيدٌ قام ؛ وتُسمىَّ الأُولى جملةً اسمية ، والثانيةُ جملةً فعليةً . ولا يتركَّبُ الكلامُ من الاسمِ والحرفِ فقط ، ولا من الأفعالِ وحدها ، ولا من الحروف ، ولا من الافعال والحروف

فإِن قيل : ما ذكرتموه من الحدِّ منتقَضٌ بما تركَّب من كلمتين أُسنِدَت إِحداهما الى الأُخرى ، وهما مُهملتان ، فإِنهُ لا يكون كلاماً ؛ وذلك كما لو أَسندتَ مقلوبَ زيدٍ الى مقلوبِ رجل ، فقُلتَ « ديز هو لجر »

قلنا : المرادُ من الكلمة التي منها التأليف ، اللفظةُ الواحدةُ الدَّالةُ بالوضعِ على معنى مفرد ، ولا وجود لذلك فيما ذكروه . غيرأنَّ ما ذكروه من الحدّ يدخلُ فيهِ قول القائل : حيوانٌ ناطِقٌ ، وانسانٌ عالِمٌ ، وغيرُ ذلك من النِّسَبِ التقييدية . فإِنهُ لا يُعدُّ كلاماً مفيداً ، وإِن أُسند فيهِ إِحدي الكلمتين الى

الأُخرى . والواجب أن يُقالَ : الكلامُ ما تألَّفَ من كلمتين تأليفاً يَحْسُنُ السكوتُ عليهِ

الاصل الثانى

في مبدإ اللغات وطُرُقِ معرفتها

أوَّلُ ما يجبُ تقديمُهُ أن ما وُضِعَ من الألفاظِ الدالَّةِ على معانيها هل هو لمناسبةٍ طبيعيةٍ بينَ اللفظِ ومعناه ، أم لا . فذهب أربابُ علمِ التكسير وبعض المعتزلة إلى ذلك ، مصيراً منهم إلى أنهُ لو لم يَكُنْ بين اللفظِ ومعناه مناسبةٌ طبيعية ، لما كان اختصاصُ ذلك المعنى بذلك اللفظِ أولى من غيرهِ ؛ ولا وجهَ له فإنَّا نعلمُ أنَّ الواضِعَ في ابتداء الوضع ، لو وَضَعَ لفظ الوجودِ على العدَمِ ، والعدم على الوجود ، واسم كلّ ضدٍّ على مقابلِهِ ، لما كان ممتنعاً ، كيف وقد وَضع ذلك كما في اسم الجَوْن ، والقُرْء ونحوه ، والاسمُ الواحدُ لا يكون مناسباً بطبعهِ لشيء ، ولعدمهِ . وحيث خَصَّصَ الواضِعُ بعضَ الألفاظ ببعض المدلولات ، إنما كان ذلك نظراً الى الإرادةِ المخصّصة ، كان الواضِعُ هو الله تعالى ، أو المخلوق إمَّا لِغَرَضٍ ، أو لا لغرض ؛ واذا بطلَت المناسبةُ الطبيعيةُ ، وظهرَ أنَّ مستندَ تخصيصِ بعضِ الألفاظِ

ببعضِ المعانى إنما هو الوضعُ الاختيارى فقد اختلف الأُصوليُّون فيهِ : فذهب الأشعرى وأهلُ الظاهرِ ، وجماعةٌ من الفقهاءِ الى أنَّ الواضِعَ هو اللهُ تعالى ، ووضعهُ متلقّى لنا من جهة التوقيف الإلهى ، إمَّا بالوحْيِ ، أو بأنْ يَخلقَ اللهُ الأصواتَ والحروفَ ، ويُسمعِها لواحد أو لجماعة ، ويخلق لهُ أو لهم العلمَ الضرورى بأنها قُصِدَتْ للدلالةِ على المعانى ، محتجّين على ذلك بآياتٍ ، منها قوله تعالى « وعلَّم آدمَ الأسماءَ كلَّها ، ثم عَرَضَهُم على الملائِكَةِ ، فقال : أنبؤنى بأسماءِ هؤلاءِ إنْ كُنتُم صادِقين . قالُوا : سبْحانَكَ ، لا عِلْمَ لنَا إلاَّ ما علَّمتَنا » دلَّ على أنَّ آدمَ والملائكةَ لا يعلمون إلاَّ بتعليمِ اللهِ تعالى ، ومنها قولُهُ تعالى « ما فَرَّطْنَا فى الْكِتَابِ مِنْ شَىءٍ » وقولُهُ تعالى « تِبياناً لكلِّ شيءٍ » وقولُه تعالى « اقرأ باسمِ رَبِّكَ الأكْرَمِ الذى عَلَّمَ بالْقَلَمِ عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لم يَعْلَمْ » واللُّغاتُ داخِلَةٌ فى هذه المعلومات ؛ وقوله تعالى « إن هِىَ إلاَّ أسماء سمّيتُموها أنتم وآباؤُكم ما أنزَلَ اللهُ بها من سُلطانٍ » ذمهم على تسميةِ بعض الأشياء من غير توقيفٍ ، فدلَّ على أنَّ ما عداها توقيف . وقوله تعالى « ومِنْ آياتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ والأرْضِ واخْتِلاَفُ أَلْسِنَتِكمْ » والمُرادُ بِهِ اللغاتُ لا نفس اختلاف هيآت الجوارح من الألسنة

لأنَّ اختلافَ اللغات أبلغُ في مقصودِ الآية ، فكان أولى بالحمل عليه

وذهبت البَهْشَمِيَّةُ وجماعةٌ من المتكلمين إلى أنَّ ذلك من وضع أربابِ اللغات واصطلاحهم، وأنَّ واحداً أو جماعةً انبعثتْ داعِيَتُهُ ، أو دواعيهم ، الى وضعِ هذهِ الألفاظِ بإزاء معانيها . ثم حصل تعريفُ الباقين بالإشارة والتكرار ، كما يفعلُ الوالدانِ بالولدِ الرضيع ، وكما يُعرِّفُ الأخرسُ ما في ضميرهِ بالإشارةِ والتكرار مرّةً بعد أخرى ، محتجّين على ذلك بقولهِ تعالى : « وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ » وهذا دليلٌ على تقدُّمِ اللُّغةِ على البعثةِ والتوقيف

وذهب الأُستاذ أبو إسحٰق الأسفرائني الى أنَّ القَدَرَ الذي يَدعو بهِ الإنسانُ غيرَهُ الى التواضع ، بالتوقيف ، وإلاَّ فلو كان بالاصطلاح ، فالاصطلاحُ عليهِ متوقفٌ على ما يَدعو بهِ الإنسانُ غيرَهُ الى الاصطلاح على ذلك الأمر ، فإن كان بالاصطلاح لزم التسلسلُ وهو ممتنعٌ ، فلم يبقَ غيرُ التوقيف ، وجُوِّزَ حصولُ ما عدا ذلك بكلِّ واحد من الطريقين

وذهب القاضي أبو بكر وغيرُهُ من أهل التحقيق ، الى أنَّ كلَّ واحدٍ من هذه المذاهب ممكنٌ بحيث لو فُرِضَ وقوعُهُ ، لم

يلزم عنهُ محالٌ لذاتهِ . وأمَّا وقوعُ البعضِ دون البعض ، فليسَ عليهِ دليلٌ قاطعٌ . والظنونُ فمتعارضةٌ يمتنعُ معها المصير الى التعيين

هذا ما قيل ، والحقُّ أن يقالَ إن كان المطلوبُ فى هذهِ المسألةِ يقينَ الوقوعِ لبعضِ هذه المذاهبِ . فالحقُّ ما قالهُ القاضى أبو بكر إذْ لا يقينَ من شيء منها على ما يأتي تحقيقهُ

وإن كانَ المقصودُ إنَّما هو الظنّ ، وهو الحقّ ، فالحقُّ ما صار إليهِ الأشعرى، لما قيلَ من النصوص لظهورها فى المطلوب

فإن قيلَ لا نسلّمُ ظهورَ النصوص المذكورة فى المطلوب

أما قوله تعالى « وَعَلَّمَ آدَمَ ٱلْأَسْمَاءَ كُلَّهَا » فالمُرادُ بالتعليم إنَّما هو إلهامهُ ، وبعْثُ داعيتهِ على الوضع ، وسُمّيَ بذلك مُعلّماً لكونهِ الهادى اليهِ ، لا بمعنى أنهُ أفهمهُ ذلك بالخطاب على ما قال تعالى فى حق داود « وعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ » معناهُ ألهمناهُ ذلك . وقولهُ تعالى فى حقّ سليمان « فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ » أى ألهمناهُ

سلَّمنَا أنَّ المُرادَ بهِ الإفهام بالخطاب والتوقيف . ولكن أراد بهِ كلّ الأسماء مطلقاً ، أو الأسماء التى كانت موجودةً فى زمانه . الأوَّلُ ممنوع ، والثانى مُسلَّم

سلَّمنا أنَّهُ أرادَ بهِ جميعَ الأسماء مطلقاً ، غير أنَّ ذلك يدلُّ

على أنَّ علمَ آدمَ بها كان توقيفياً ، ولا يلزمُ أن يكونَ أصلها بالتوقيف لجواز أن يكونَ من مصطلح خلقٍ سابقٍ على آدمَ ، والبارى تعالى علَّمهُ ما اصطلح عليهِ غيرُهُ

سلَّمنا أنَّ جميعَ الأسماء المعلومة لآدمَ بالتوقيفِ لهُ ، ولكنهُ يَحتمِلُ أنَّهُ أُنْسِيَهَا ، ولم يُوقَف عليها مَنْ بعده . واصطلح أولادُهُ من بعدهِ على هذه اللغاتِ ، والكلامِ إنَّما هو فى هذهِ اللغاتِ

وأمَّا قولُ الملائكةِ « لا عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا » فلا يدلُّ على أنَّ أصلَ اللغاتِ التوقيفُ لما عُرِفَ فى حقِّ آدم

وقولهُ تعالى « مَا فَرَّطْنَا فى الْكِتَابِ مِنْ شَىءٍ » فالمُرادُ بهِ أنَّ ما ورَدَ فى الكتابِ لا تفريطَ فيهِ ، وإن كان المُرادُ بهِ أنَّهُ بيَّنَ فيهِ كلَّ شىءٍ ، فلا مُنافاةَ بينهُ وبين كونهِ معرِّفاً للغاتِ مَنْ تَقدَّمَ

وعلى هذا يخرجُ الجوابُ عن قولهِ تعالى « تِبْيَاناً لِكلِّ شَىءٍ » وعن قولهِ « عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ »

وأمَّا آيةُ الذمِّ فالذمُّ فيها ، إنَّما كانَ على إطلاقهم أسماءَ الأصنام مع اعتقادِهم كونَها آلهةً

وأمَّا آيةُ اختلافِ الألسنةِ ، فهى غيرُ محمولةٍ على نفسِ الجارحة بالإجماع ، فلا بدَّ من التأويلِ . وليس تأويلُها بالحمل

على اللغات أولى من تأويلها بالحمل على الإقدار على اللغات، كيف وإنَّ التوقيف يتوقَّف على معرفةِ كون تلكَ الألفاظِ دالَّةً على تلك المعانى . وذلك لا يُعرَفُ إلاّ بأمرٍ خارجٍ عن تلك الألفاظ ؛ والكلامُ فيهِ إن كان توقيفياً كالكلام فى الأوّل وهو تسلسلٌ ممتنعٌ ، فلم يبقَ غيرُ الاصطلاح

ثم ما ذكرتموهُ مُعَارَضٌ بقولهِ تعالى « ومَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ » . وذلك يدلُّ على سَبْقِ اللغاتِ على البعثة

والجواب :

قولهم : المُرادُ من تعليم آدَمَ إلهامهُ بالوضع والاصطلاح مع نفسهِ ، وهو خلافُ الظاهرِ من إطلاقِ لفظِ التعليم . ولهذا فإنَّ من اخترعَ أمراً ، واصطلَح عليهِ مع نفسهِ ، يصحُّ أن يُقال إنَّهُ ما علَّمَهُ أحدٌ ذلك . ولو كانَ إطلاقُ التعليمِ بمعنى الإلهام بما يفعلهُ الإنسانُ مع نفسهِ حقيقةً ، لما صحَّ نفيُهُ . وحيث صحَّ نفيُهُ ، دلَّ على كونهِ مجازاً . والأصلُ فى الإطلاقِ الحقيقةُ ؛ ولا يلزمُ من التأويلِ فيما ذكروهُ من التعليمِ فى حقّ داودَ وسُليمانَ التأويلُ فيما نحن فيهِ ؛ إلاَّ أنَّ الاشتراكَ فى دليلِ التأويل ، والأصل عدمهُ

وقولهم : أراد بهِ الأسماءَ الموجودةَ فى زمانهِ ، إنَّما يصحُّ أن

لو لم يكن جميعُ الأسماء موجودةً في زمانه، وهو غيرُ مُسلم، بل الباري تعالى علّمهُ كلَّ ما يُمكنُ التخاطُب به، ويجبُ الحملُ عليه عملاً بعموم اللفظِ

قولهم: من الجائزِ أنْ يكونَ جميعُ الأسماء من مُصطلحِ مَنْ كان قبلَ آدمَ

قُلنا: وإنْ كانَ ذلك مُحتملاً، إلاّ أنّ الأصلَ عدمهُ، فمن ادّعاهُ يحتاجُ الى دليلٍ، وبهِ يبطلُ أنّهُ يحتملُ أنّهُ أنسيها، إذ الأصلُ عدمُ النسيانِ، وبقاء ما كان على ما كان. وعلى هذا فقد خرَجَ الجوابُ عمّا ذكروهُ من تأويلِ قولِ الملائكةِ «لا عِلْمَ لَنَا إلاّ ما علّمْتَنَا» إذ هو مبنيٌّ على ما قيلَ من التأويلِ في حقّ آدمَ، وقد عُرِفَ جوابُهُ

قولهم: المرادُ من قولهِ تعالى «ما فرّطْنَا في الكتابِ مِنْ شيءٍ» أنّهُ لا تفريطَ فيما في الكتابِ، ليس كذلك. فإنّ ذلكَ معلومٌ لكلّ عاقلٍ قطعاً. فحملُ اللفظِ عليهِ لا يكونُ مُفيداً

قولهم: لا مُنافاةَ بينهُ وبينَ كونهِ معرّفاً للغات من تقدم، فقد سبقَ جوابُهُ، وبهِ يخرجُ الجوابُ عمّا ذكروهُ على قولهِ تعالى «تبياناً لكلّ شيءٍ» وعن قولهِ «علّمَ الإنسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ»

قولُهم في آيةِ الذمّ، إنّما ذمّهم على اعتقادِهم، كونَ الأصنام

آلهةً ، فهو خلافُ الظاهرِ من إِضافة الذمّ الى التسمية . ولا يُقْبَلُ من غير دليل

وما ذكروهُ على الآيةِ الأخيرة ، فلا يخفى أنَّ الترجيحَ بحملِ اللفظَ على اختلافِ اللغاتِ دونَ حملهِ على الإِقدار على اللغات ، لكونهِ أقلّ في الإِضمار ، إِذ هو يفتقرُ الى إِضمارِ اللغات لا غير . وما ذكروهُ يفتقرُ الى إِضمارِ القدرةِ على اللغات ، فلا يُصار اليهِ

قولهم في المعنى إِنَّهُ يُفضِي الى التسلسلِ ، ليس كذلك ؛ فإِنَّهُ لا مانعَ أن يخلقَ اللهُ تعالى العباراتِ ، ويخلقَ لمن يسمعُها العلمَ الضروريَّ بأنَّ واضعاً وضعَها لتلك المعاني ، كما سبق

ثمَّ ما ذكروهُ لازمٌ عليهم في القول بالاصطلاحِ فإِنَّ ما يدعى بهِ الى الوضعِ والاصطلاحِ لا بُدَّ وأن يكونَ معلوماً . فإِن كانَ معلوماً بالاصطلاحِ لزمَ التسلسلُ ، وهو ممتنعٌ ، فلم يبقَ غيرُ التوقيفِ

وما ذكروهُ من المعارضة بالآية الأخيرة ، فإِنَّما يلزمُ أن لو كان طريقُ التوقيفِ منحصراً في الرسالةِ ، وليس كذلك ؛ بل جازَ أن يكونَ أصلُ التوقيفِ معلوماً ، إِمَّا بالوحيِ من غير واسطةٍ ، وإِمَّا بخلقِ اللغات ، وخلقِ العلم الضروري للسامعين

بأنَّ واضعاً وضعها لتلك المعانى على ما سبق

وأمَّا طرُقُ معرفتها لنا ، فاعلمْ أنَّ ما كان منها معلوماً بحيث لا يتشكك فيـهِ مع التشكيك ، كعلمنا بتسمية الجوهر جوهراً ، والعَرَضِ عَرَضاً ، ونحوهُ من الأسامى ، فنعلم أنَّ مُدْرَكَ ذلك إنَّما هو التواتُر القاطعُ . وما لم يكنْ معلوماً لنا ، ولا تواتُرَ فيهِ ، فطريقُ تحصيلِ الظنِّ بهِ إنَّما هو إخبارُ الآحاد . ولعلَّ الأكثرَ إنَّما هو الأوّلُ

القسم الثالث

فى المبادىء الفقهية والأحكام الشرعية

اعلمْ أنَّ الحكمَ الشرعىّ يَستدعى حاكماً، ومحكوماً فيهِ، ومحكوماً عليهِ، فلنفرضْ فى كلّ واحدٍ أصلاً، وهى أربعةُ أصولٍ

الاصل الاول

فى الحاكم

اعلَمْ أنَّهُ لا حاكمَ سوى اللهِ تعالى، ولاحُكْمَ إلاَّ ماحكمَ بهِ. ويتفرَّعُ عليهِ أنَّ العقلَ لا يُحَسِّنُ، ولا يُقَبِّحُ، ولا يُوجب شكرَ المنعمِ، وأنَّهُ لا حكمَ قبْلَ ورودِ الشرع. ولْنَرْسمْ فى كل واحد مسألةً:

المسألة الأولى

مذهَبُ أصحابنا وأكثر العقلاء أنَّ الأفعالَ لا تُوصَفُ بالحسنِ والقُبحِ لذواتِها، وأنَّ العقلَ لا يُحسِّنُ ولا يُقَبِّح؛ وإنَّما إطلاقُ اسمِ الحُسنِ والقُبحِ عندَهم باعتباراتٍ ثلاثةٍ، إضافيةٍ غيرِ حقيقيةٍ أوَّلها، إطلاقُ اسمِ الحَسن على ما وافق الغرَضَ، والقبيح

على ما خالفه . وليس ذلك ذاتياً لاختلافه وتبدُّله بالنسبة الى اختلاف الأغراض ، بخلاف اتصاف المحلّ بالسواد والبياض

وثانيها ، إطلاقُ اسم الحَسنِ على ما أمَرَ الشارعُ بالثناء على فاعله ؛ ويدخُلُ فيه أفعالُ الله تعالى ، والواجباتُ والمندوباتُ ، دون المباحات . وإطلاقُ اسم القبيح على ما أمر الشارع بذمّ فاعله ؛ ويدخلُ فيه الحرامُ ، دونَ المكروه والمباح ؛ وذلك أيضاً مما يختلفُ باختلاف ورود أمر الشارع فى الأفعال

وثالثها ، إطلاقُ اسم الحَسنِ على ما لفاعله مع العلم به ، والقدرة عليه أن يفعلَهُ ، بمعنى نفى الحَرَج عنهُ فى فعله . وهو أعمُّ من الاعتبار الأوّل[1] لدخول المُباح فيه . والقبيح فى مقابلته ؛ ولا يخفى أنَّ ذلك أيضاً مما يختلفُ باختلاف الأحوال ، فلا يكونُ ذاتياً . وعلى هذا فما كان من أفعال الله تعالى بعد ورود الشرع فحسَنٌ بالاعتبار الثانى والثالث ، وقبلهُ بالاعتبار الثالث ؛ وما كانَ من أفعال العقلاء قبل ورودِ الشرع فحسَنُهُ وقبيحُهُ بالاعتبار الأوّل والثالث ، وبعدَهُ بالاعتبارات الثلاثة

وذهب المعتزلةُ ، والكراميةُ ، والخوارجُ ، والبراهمة ، والثنَويّة وغيرُهم إلى أنّ الأفعالَ منقسمةٌ الى حسنةٍ وقبيحةٍ لذواتها ، لكن

---

(١) صوابه الثاني

منها ما يُدرَكُ حسنهُ وقبحُهُ بضرورةِ العقل، كحسنِ الإيمان، وقبحِ الكفران، أو بنظرِهِ كحسنِ الصدقِ المضرّ، وقبح الكذِب النافع، أو بالسمع كحسنِ العبادات. لكن اختلفوا: فزعمت الأوائلُ من المعتزلةِ أنَّ الحَسَنَ، والقبيحَ غيرُ مختصٍّ بصفةٍ موجبةٍ لحسنِهِ وقبحِهِ؛ ومنهم من أوجب ذلك كالجبَّائية، ومنهم من فصَّلَ وأوجبَ ذلك في القبيح دون الحسن. ونشأ بينهم بسببِ هذا الاختلافِ اختلافٌ في العباراتِ الدالَّةِ على معنى الحَسَنِ والقبيح، أومأْنا اليها والى مُناقَضَتِهم فيها في علم الكلام

وقد احتجَّ أصحابُنا بحُجَجٍ:

الأُولى — أنهُ لو كان الكَذِبُ قبيحاً لذاتِهِ، للزم منهُ أنَّهُ إذا قال: إن بقيت ساعةً أُخرى كذبت[1]، أن يكونَ الحسنُ منهُ في الساعة الأُخرى الصدق، أو الكذب: والأوّل مُمْتَنِعٌ لما يلزمُهُ من كذب الخبرِ الأول، وهو قبيحٌ، وما لزم منهُ القبيح فهو قبيحٌ؛ فلم يبقَ غيرُ الثاني وهو المطلوبُ

---

(١) هذه عبارته هنا. وعبارته في كتابه منتهى السول أوضح منها. وهي لو كان الخبر الكاذب قبيحاً لذاته لزم منه المحال. و بيانه من وجوه. الاول انه اذا قال القائل إن بقيت ساعة أخرى كذبت. لم يحسن منه الصدق بتقدير بقائه. لما فيه من كذب خبره الأول. فكان ضده حسناً

الثانية — لو كان قبحُ الخبرِ الكاذب ذاتياً ، فإذا قال القائلُ : زيدٌ في الدارِ ، ولم يكن فيها فالمقتضى لقبحهِ ، إمّا نفسُ ذلك اللفظِ ، وإمّا عدمُ المُخْبَرِ عنهُ ، وإمّا مجموعُ الأمرين ، وإمّا أمرٌ خارجٌ : الأوّل ، يلزمهُ قبحُ ذلك الخبرِ ، وإن كان صادِقاً ؛ والثاني يلزمهُ أن يكونَ العدمُ علّةً للأمرِ الثبوتي ؛ والثالث ، يلزمهُ أن يكونَ العدمُ جزءَ علّةِ الأمرِ الثبوتي ، والكلُّ محالٌ . وإن كان الرابع ، فذلك المقتضى الخارج إمّا لازمٌ للخبرِ المفروضِ وإمّا غيرُ لازم . فإن كان الأوّل ، فإن كان لازماً لنفسِ اللفظِ ، لَزِم قبحهُ وإن كان صادِقاً ؛ وإن كان لازماً لعدم المُخْبَرَ عنهُ أو لمجموعِ الأمرين ، كان العدم مؤثّراً في الأمرِ الثبوتي ، وهو محالٌ . وإن كان لازماً لأمرٍ خارج ، عاد التقسيمُ في ذلك الخارج ، وهو تسلسلٌ . وإن لم يكن ذلك المقتضى الخارج لازماً للخبر الكاذب أمكن مفارقتهُ لهُ ، فلا يكون الخبر الكاذب قبيحاً

الثالثة — لو كان الخبر الكاذب قبيحاً لذاته ، فالمقتضى لهُ لا بُدَّ وأن يكون ثبوتياً ، ضرورة اقتضائهِ للقبح الثبوتي ، وهو إن كان صفةً لمجموع حروف الخبرِ ، فهو محالٌ ، لاستحالة اجتماعِها في الوجود ؛ وإن كان صفةً لبعضها ، لَزِم أن تكون أجزاء الخبرِ الكاذب كاذبةً ، ضرورةَ كونَ المقتضى لقبحِ الخبر الكاذبِ ،

انّما هوَ الكَذِب ، وذلك محالٌ

الرابعة — أنهُ لو كان قبحُ الكذب وصفاً حقيقياً ، لما اختلف باختلافِ الأوضاعِ ، وقد اختلفَ ، حيثُ إنَّ الخبرَ الكاذبَ قد يخرجُ عن كونهِ كَذِباً وقبيحاً بوضع الواضع لهُ أمراً أو نهياً

الخامسة — لو كانَ الكذبُ قبيحاً لذاتهِ ، لما كان واجباً ولا حسناً عند ما إذا استفيد بهِ عصمةُ دمِ نبيٍّ عن ظالمٍ يقصد قتلهُ

السادسة — لو كان الظلمُ قبيحاً لكونهِ ظلماً ، لكان المعلول متقدّماً على علّتهِ ، لأن قبح الظلم الذى هو معلولٌ للظلم متقدّمٌ على الظلم ؛ ولهذا ليسَ لفاعلهِ أن يفعلهُ ؛ وكانَ القبحُ مع كونهِ وصفاً ثبوتياً ضرورة اتصاف العدم بنقيضهِ معلّلاً بما العدمُ جزءٌ منهُ ؛ وذلك لأن مفهوم الظلم أنهُ إضرارٌ غيرُ مستحقٍّ ، ولا استحقاقَ ، عدمٌ ، وهو ممتنعٌ

السابعة — أنَّ أفعالَ العبد غيرُ مختارةٍ لهُ ، وما يكون كذلك لا يكونُ حسناً ولا قبيحاً لذاتهِ إجماعاً ؛ وبيان كونهِ غيرَ مختارٍ أن فعلهُ إن كان لازماً لهُ ، لا يَسَعْهُ تركهُ ، فهو مضطرٌّ اليهِ ، لا مختارٌ لهُ ، وإن جازَ تركهُ ، فإن افتقرَ فى فعلهِ الى مرجّحٍ عاد التقسيم ، وهو تسلسلٌ ممتنعٌ ؛ والاَّ فهو اتفاقيٌّ لا اختيارى

وهذه الحججُ ضعيفةٌ :

أمّا الأولى ، فلأنهُ أمكنَ أن يقالَ بأن صدقهُ فى الساعةِ الأُخرى حسنٌ ، ولا يلزمُ من ملازمةِ القبيح لهُ قبحهُ ؛ وإن كانَ قبيحاً من جهةِ استلزامهِ للقبيح ، فلا يمتنعُ الحكمُ عليهِ بالحُسن والقبح بالنظرِ الى ما اختصَّ بهِ من الوجوه والاعتبارات المُوجِبَةِ للحسنِ والقبحِ ، كما هو مذهبُ الجُبَّائيةِ . وإن قُدّرَ امتناعُ ذلك ، فلا يمتنعُ الحكمُ بقبح صدقهِ لما ذكروهُ ، وقبح كذبهِ لكونه كذباً

وأمّا الثانية ، فلأنهُ لا امتناعَ من القولِ بقبح الخبر مشروطاً بعدم زيدٍ فى الدار ؛ والشرطُ غير مؤثّرٍ

وأمّا الثالثةُ ، فاما يلزمُها من امتناع اتّصاف الخبر بكونهِ كاذباً وهو محالٌ

وأمّا الرابعةُ ، فلأنهُ لامانعَ من أن يكون قبحُ الخبرِ الكاذب مشروطاً بالوضعِ ، وعدمِ مطابقتهِ للمخبَرِ عنهُ ، مع علم المخبر بهِ ، كما كان ذلك مشروطاً فى كونهِ كذِباً

وأمّا الخامسةُ ، فلأنَّ الكذِبَ فى الصورةِ المفروضةِ غيرُ مُتَعَيِّنٍ لخلاصِ النبيّ لإمكان الإتيانِ بصورةِ الخبرِ من غيرِ قصدٍ لهُ ، أو معَ التعريضِ وقصدِ الإخبارِ عن الغير . وإذا لم يكن مُتَعَيِّناً لهُ ، كان قبيحاً . وإن قُدّرَ تعيينهُ ، فالحسنُ والواجبُ ، ما

لازمَهُ من تخليص النبي، لا نفس الـكَذِب. واللازمُ غيرُ الملزوم، وغايَتُهُ أنهُ لا يأثمُ بهِ مع قبحهِ، ولا يحرم شرعاً لترجّح المانع عليه

وأمّا السادسةُ، فلأنهُ أمكنَ منعُ تقدّمِ قُبح الظلم عليهِ ضرورة كونه صفةً لهُ، بل المتقدّم إنّما هو الحكم على ما سيوجَدُ من الظلم بكونه قبيحاً شرعاً وعُرفاً. وأمكنَ منعُ تعليل القُبح بالعدم، وعدمُ الاستحقاق، وإن كان لازماً للظلم، فلا يلزمُ أن يكون داخلاً في مفهومه. فأمكنَ أن يكون الظلمُ علّةَ القبحِ بما فيهِ من الأمر الوجودى، والعدمُ شرطُهُ

وأمّا السابعةُ فلأنّهُ يلزمُ منها أن يكونَ الربُّ تعالى مضطراً الى أفعالهِ، غيرَ مختارٍ فيها لتحقُّق عين ما ذكروهُ من القسمةِ فى أفعالهِ، وهو مُحالٌ. ويلزمُ أيضاً منها امتناعُ الحكمِ بالحُسن والقُبح الشرعى على الأفعال، والجوابُ يكون مشتركاً

والمعتمد فى ذلك أن يُقالَ لو كانَ فعلٌ من الأفعالِ حسناً أو قبيحاً لذاتهِ، فالمفهوم من كونهِ قبيحاً وحَسَناً، ليس هو نفسَ ذاتِ الفعلِ، وإلاّ كانَ مَن عَلِمَ حقيقةَ الفعل عالماً بحسنهِ وقبحه، وليس كذلك، لجواز أن يعلم حقيقة الفعل ويتوقف العلمُ بحسنهِ وقبُحه على النظر، كحسن الصدق الضارّ، وقُبح الكَذِبِ النافع. وإن كان مفهومُهُ زائداً على مفهوم الفعلِ الموصوف بهِ

فهو صفةٌ وجودية ، لأن نقيضَهُ ، وهو لا حسَنٌ ولا قبحٌ ، صفة للعدم المحض ، فكان عدمياً . ويلزم من ذلك كون الحُسن والقبح وجودياً ، وهو قائمٌ بالفعل لكونه صفةً لهُ ، ويلزم من ذلك قيام العرَض بالعرَض ، وهو مُحال . وذلك لأنَّ العرَض الذى هو محَلُّ العرَضِ ، لا بُدَّ وأن يكونَ قائماً بالجوهرِ ، أو بما هو فى آخر الأمر قائمٌ بالجوهر ، قطعاً للتسلسل الممتنع ؛ وقيامُ العرض بالجوهر لا معنى لهُ غيرُ وجودهِ فى حيث الجوهر ، تبعاً لهُ فيهِ وقيامُ أحد العرضين بالآخر لا معنى لهُ سوى أنهُ فى حيث العرَض الذى قيل إنهُ قائمٌ به ، وحيث ذلك العرَض هو حيث الجوهر ، فهُما فى حيث الجوهر وقائمان بهِ ، ولا معنى لقيام أحدهما بالآخر ، وإن كان قيام أحدهما بالآخر مشروطاً بقيام العرض الآخر به

فإن قيلَ : ما ذكرتموهُ يلزمُ منهُ امتناعُ اتّصافِ الفعلِ بكونهِ ممكناً ، ومعلوماً ، ومقدوراً ، ومذكوراً ، وهو محال . ثمَّ ماذكرتموهُ مُعارَضٌ بما يدلُّ على نقيضِ مدلولهِ

وبيانهُ من جهة الاستدلالِ ، والإلزام :

أمَّا الاستدلالُ ، فمن وجهين : الأوَّلُ : اتفاقُ العقلاءِ على حُسنِ الصدقِ النافعِ ، وقبحِ الكَذِبِ المُضرّ ، وكذلك حسن الإيمانِ ، وقبح الكفران ، وغير ذلك ، مع قطع النظرِ عن

كلّ حالةٍ تُقدَّرُ من عُرفٍ أو شريعةٍ ، أو غير ذلك ؛ فكان ذاتياً والعلمُ بهِ ضروريّ . الثاني : إنّا نعلمُ أنَّ من استوى في تحصيلِ غرضهِ الصدقُ والكَذِبُ ، وقطعُ النظرِ في حقّهِ عن الاعتقاداتِ والشرائع وغير ذلك من الأحوال ، فإنّهُ يميلُ الى الصدق ، ويُؤثرهُ ، وليس ذلك إلاَّ لحسنهِ في نفسهِ . وكذلك نعلمُ أنَّ من رأى شخصاً مُشرفاً على الهلاك وهو قادرٌ على إنقاذهِ ، فإنّهُ يميلُ اليهِ ، وإن كان بحيث لا يتوقّعُ في مُقابلةِ ذلك حُصولَ غرَضٍ دنياوي ولا أُخروي ، بل ربما كانَ يتضرّرُ بالتعب والتعنّي . وليس ذلك إلاَّ لحسنهِ في ذاتهِ

وأمّا من جهةِ الإلزام ، فهو أنّهُ لو كان السمعُ ، ووُرودُ الأمر والنهي ، هو مُدْرَكُ الحسن والقبح ، لما فرق العاقلُ بين من أحسنَ اليهِ ، وأساء ، ولما كان فعلُ اللهِ حسناً قبلَ ورود السمع ، ولجاز من اللهِ الأمرُ بالمعصية ، والنهي عن الطاعة ، ولجاز إظهارُ المعجزةِ على يدِ الكذّاب ، ولا امتنعَ الحكمُ بقبح الكذب على الله تعالى قبلَ ورود السمع ، ولكانَ الوجوبُ أيضاً متوقّفاً على السمع . ويلزمُ من ذلك إفحامُ الرُسُلِ من حيث إنَّ النبيَّ إذا بُعِثَ وادّعى الرسالةَ ، ودعا الى النظر في مُعجزته ، فللمدعوّ أن يقولَ : لا أنظرُ في مُعجزتِك ، ما لم يجبْ عليَّ النظر .

ووجوبُ النظرِ متوقِّفٌ على استقرار الشرع بالنظر فى معجزاتك وهو دَوْرٌ

والجواب، عن الأول :

أنَّ ما ذكروهُ من الصفاتِ فأمورٌ تقديرية، فمفهوم نقائضها سلب التقدير، والأمورُ المقدَّرةُ ليست من الصفاتِ العرَضية، فلا يلزمُ منهُ قيامُ العرَضِ بالعَرض. فإن قيل مثلهُ فى الحُسنِ والقُبح، فقد خرج عن كونهِ من الصفاتِ الثبوتية للذات، وهو المطلوبُ، وعن المعارضة الأُولى بمنع إجماعِ العقلاء على الحُسنِ والقبحِ فيما ذكروهُ. فإنَّ من العقلاء من لا يعتقدُ ذلك، كبعض الملاحدة، ونحنُ أيضاً لا نُوافِقُ على قبح إيلام البهائم من غير جرمٍ ولا غرَض، وهو من صوَر النزاع، وإن كان ذلك متَّفَقاً عليهِ بينَ العقلاء، فلا يلزمُ أن يكونَ العلمُ بهِ ضرورياً، وإلاَّ لما خالفَ فيهِ أكثر العقلاء عادةً. وان كان ذلكَ معلوماً ضرورةً، فلا يلزمُ من أن يكونَ ذاتياً، إلاَّ أن يكونَ مجرَّداً عن أمرٍ خارجٍ، وهو غير مُسلَّم على ما يأتى. وعن المعارضة الثانية، أنَّهُ لا يخلو إمَّا أن يقالَ بالتفاوتِ بين الصدق والكذبِ ولو بوجهٍ أو لا يقال بهِ. والأوَّلُ يلزمُهُ إبطالُ الاستدلال. والثانى يمنَعُ معهُ إيثارُ أحد الأمرَينِ دون الآخر. وعلى هذا إن كانَ ميلهُ

إلى الإنقاذ لتحقُّقِ أمرٍ خارجٍ ، فالاستدلالُ باطلٌ ؛ وإن لم يكن ، فالميلُ الى الإنقاذِ لا يكون مُسلَّماً ؛ وإن سُلِّم دلالة ما ذكرتموه في حقّ الشاهدِ ، فلا يلزمُ مثلهُ في حقِ الغائب إلاَّ بطريقِ قياسهِ على الشاهد ، وهو متعذِّر لما بيَّناهُ في علم الكلام . ثم كيف يُقاسُ ، والإجماعُ منعقدٌ على التفرقةِ ، بتقبيح تمكين السيّدِ لعبيدهِ من الفواحش ، مع العلم بهم والقدرة على منعهم ، دون تقبيح ذلك بالنسبة الى الله تعالى

فإن قيل : إنما لم يقبحْ من اللهِ ذلك لعدم قدرتهِ على منع الخلقِ من المعاصي ، وذلك لأنَّ ما يَقعُ من العبدِ من المعصيةِ ، لا بُدَّ وأن يكونَ وقوعُها معلوماً للربّ ، وإلاَّ كانَ جاهلاً بعواقب الأُمورِ ، وهو مُحالٌ . ومنع الربِّ تعالى من وقوع ما هو معلومُ الوقوعِ لهُ ، لا يكونُ مقدوراً كما ذهب اليهِ النظّام

قُلنا : فما قيل فهو بعينهِ لازمٌ بالنسبةِ الى السيّد ، وأَولى أن لا يكونَ السيّدُ قادراً على المنع ومع ذلك فالفرق واقع

والجواب : عن الإلزام الأوّل : أنَّ مفهومَ الحُسنِ والقُبْح بمعنى موافقَةِ الغرضِ ومخالفتهِ ، وبمعنى ما للفاعلِ أن يفعلهُ ، وأن لا يفعلهُ متحقّقٌ قبلَ ورود الشرعِ ، لا بالمعنى الذاتي

وعن الثاني : أنَّ فعلَ اللهِ قبلَ ورودِ الشرعِ حَسَنٌ، بمعنى أنَّ لهُ فعلَهُ

وعن الثالث : أنهُ لا معنى للطَّاعةِ عندنا إلاَّ ما وَرَدَ الأمرُ بهِ ، ولا معنى للمعصيةِ إلاَّ ما ورد النهيُ عنهُ . وعلى هذا ، فلا يمتنعُ ورودُ الأمرِ بما كان منهياً ، والنهيُ بما كان مأموراً

وعن الرَّابع : أنهُ إنَّما يلزمُ أن لو لم يكن لامتناع إظهار المُعْجِزَةِ على يدِ الكاذِب مُدْرَكٌ سوى القُبح الذاتي ، وليس كذلك ؛ وبهِ اندفاعُ الإلزامِ الخامس أيضاً

وعن السادس ما سيأتي في المسألة بعدَها ، وإذا بطل معنى الحُسن والقبح الذاتي لَزِمَ منهُ امتناعُ وجوب شكر المنعم عقلاً ، وامتناع حكمٍ عقليٍّ قبلَ ورودِ الشرعِ ، إذ هُمَا مبنيَّانِ على ذلك . غير أنَّ عادةَ الأصوليِّينَ جاريةٌ لفرضِ الكلام في هاتين المسألتين إظهاراً لما يختصُّ بكلٍّ واحدٍ من الإشكالات والمناقضات

المسألة الثانية

مذهبُ أصحابنا وأهل السُنَّة أن شكرَ المُنْعِمِ واجبٌ سمعاً ، لا عقلاً ، خلافاً للمعتزلة في الوجوب العقلي

احتجَّ أصحابُنا على امتناع إيجاب العقل لذلك ، بأن قالوا :

لو كانَ العقلُ موجباً ، فلا بُدَّ وأن يُوجِبَ لفائدةٍ ، وإلاَّ كانَ إيجابهُ عبَثاً ، وهو قبيحٌ . ويمتنع عودُ الفائدةِ الى الله تعالى لتعاليه عنها ، وإن عادَتْ الى العبد . فإماَّ أن تعود اليهِ فى الدنيا ، أو فى الأُخرى

الأوّلُ مُحالٌ . فإن شكرَ اللهِ تعالى عند الخصوم ليس هو معرفةُ اللهِ تعالى ، لأنَّ الشكرَ فرعُ المعرفةِ ؛ وإنَّما هو عبارةٌ عن إتعاب النفس وإلزام المشقَّةِ لها بتكليفها تجنُّبَ المستقبحات العقليَّة ، وفعْلَ المستحسنات العقليَّة ، وهو فرع التحسين والتقبيح العقلى ، وقد أبطلناهُ ؛ فلم يبقَ سوى التعبِ والعناءِ المحضِ الذى لا حَظَّ للنفس فيهِ

والثانى محالٌ ، لعدم استقلال العقل بمعرفة الفائدة الأخرويَّةِ دون إخبارِ الشارع بها ، ولا إخبار ؛ وأيضاً فانهُ لا معنى لكون الشيء واجباً سوى ترجُّحِ فعلهِ على تركهِ . وبالعقل يُعرف الترجيحُ لا أنهُ مرجّحٌ ، فلا يكون موجباً ، إذ الموجبُ هو المرجّحُ . واذا بطلَ الإيجابُ العقلىّ تعيَّنَ الإيجابُ الشرعىّ ضرورةَ انعقادِ الإجماع على حصر الوجوب فى الشرعِ والعقل . فاذا بطل أحد القسمين تعيَّنَ الثانى منهما

فإن قيلَ : شكرُ المنعم معلومٌ لكلّ أحدٍ ضرورةً ، فما

ذكرتموهُ استدلالٌ على إبطال أمرٍ ضروريّ ، فلا يقبل . وان لم يكن كذلك ، فَلِمَ قُلتم إنَّ إيجابَ العقل للشكرِ لا بُدَّ وأن يكونَ لفائدة ، قولكم « حتى لا يكون عبثاً قبيحاً » . فهذا منكم لا يستقيمُ مع انكارِ القُبح العقلى ؛ كيف وانَّ تلك الفائدةَ إما أن تكونَ واجبةَ التحصيلِ وإماً أن لا تكونَ كذلك : فإن كانت واجبةَ التحصيلِ ، استدعت فائدةً أُخرى ، وهو تسلسلٌ ممتنعٌ . وان لم تكن واجبةً ، فما يُوجبهُ العقلُ بها أَولى أن لا يكون واجباً ؛ وإن كان لفائدةٍ ، فما المانعُ أن تكونَ الفائدةُ فى الشكر نفسَ الشكرِ لا أمراً خارجاً عنهُ ، كما أنَّ تحصيلَ المصلحة ، ودفع المفسدة عن النفس مطلوبٌ لنفسهِ لا لغيرهِ . وإن كان لا بُدَّ من فائدةٍ خارجةٍ عن كونِ الشكرِ شكراً ، فما المانعُ أن تكونَ الفائدةُ الأمنَ من احتمالِ العقابِ بتقديرِ عدَمِ الشكر على ما أَنعم اللهُ بهِ عليهِ منَ النِعَمِ ، إذْ هو محتَمَلٌ ، ولا يخلو العاقلُ عن خطورِ هذا الاحتمالِ ببالهِ ، وذلك من أعظم الفوائدِ ، وإن سُلّم دلالة ما ذكرتموهُ على امتناع الإيجاب العقلى ، لكنَّهُ بعينهِ دالٌّ على امتناعِ الإيجابِ الشرعى

والجواب أن ذاك يكونُ مشتركاً ، وإن لم يكن كذلك . ولكن ما ذكرتموه مُعارَضٌ بما يدلُّ على جوازِ الإيجاب العقلى .

وذلك إنَّهُ لو لم يكنِ العقلُ موجباً لانحصرت مَدارِكُ الوجوبِ فى الشرع، لما ذكرتموه من الإجماع . وذلك محالٌ، لما يلزمُ عنهُ من إفحام الرُّسُلِ ، وإبطال مقصودِ البعثة. وذلك أنَّ النبيَّ إذا ادَّعى الرسالةَ، وتحدَّى بالمعجزة، ودعا الناسَ الى النظر فيها لظهور صدقهِ، فللمَدْعُوِّ أن يقولَ: لا أنظرُ فى مُعجزاتك، إلاَّ أن يكونَ النظرُ واجباً علىَّ شرعاً . ووجوبُ النظر شرعاً متوقِّفٌ على استقرار الشرع، وذلك متوقِّف على وجوبِ النظر، وهو دورٌ مُمتَنِعٌ

والجواب: لا نُسلِّم أنَّ العلمَ الضروريَّ بما ذكروهُ عقلاً، إذ هو دعوى محلّ النزاعِ، وإن سُلِّم ذلك، لكن بالنسبةِ الى من ينتفعُ بالشكر، ويتضرَّرُ بعدمهِ. وأمَّا بالنسبةِ الى اللهِ تعالى مع استحالةِ ذلك فى حقِّهِ، فلا

قولهم: لِمَ قُلتُم برعايةِ الفائدةِ، قُلنا: لما ذكرناهُ

قولهم: هذا منكم لا يستقيمُ — قلنا: إنما ذكرنا ذلك بطريق الإلزام للخصم، لكونِهِ قائلاً بهِ، وبهِ يبطل ما ذكروهُ فى إبطال رعاية الفائدة. كيف وقد أمكن أن يُقالَ بوجوبِ تحصيلِ الحكمةِ لحكمةٍ هى نفسُها كما ذكروهُ من جلبِ المصلحة، ودفعِ المفسدة عن النفس. ولا يُمكِنُ أن يُقالَ مثلُ

ذلك فى فعل الشكر . فإنّ نفسَ الفعلِ ليس هو الحكمة المطلوبة من إيجادِهِ ؛ ولو أمكنَ ذلك ، لأمكن أن يُقالَ مثلُهُ فى جميع الأفعالِ ، وهو خلافُ الإجماع . واذا لم تكن الفائدةُ المطلوبة من ايجادِهِ بقىَ التقسيم بحالِهِ

قولهم: ما المانعُ أن تكونَ الفائدةُ هى الأمْنُ على ما ذكروه ، فهو مبنيٌّ على امتناع خلو العاقل عن خطور ما ذكروهُ من الاحتمالِ ببالِهِ ، وهو غيرُ مُسلَّم ، على ما هو معلومٌ ، من أكثر العقلاء شاهداً ، وبتقدير صحّةِ ذلك ، فما ذكروهُ معارَضٌ باحتمالِ خطورِ العقاب ببالِهِ على شكر الله تعالى وإتعابه لنفسهِ ، وتصرُّفِهِ فيها ، مع أنها مملوكةٌ لله تعالى دون إذنهِ من غير منفعةٍ ترجع اليهِ ولا الى الله تعالى . وليس أحدُهما أَولى من الآخر ، بل رُبّما كانَ هذا الاحتمالُ راجحاً ، وذلك مِن جهة أنهُ قد تقرَّر فى العقول أن مَنْ أخذ فى التقرُّبِ والخدمة الى بعض الملوكِ العُظماء بتحريك أنملتهِ فى كسر بيتهِ ، وإظهار شكرِهِ بين العباد فى البلاد على اعطائهِ لقمةً مِن الخبزِ مع استغنائهِ واستغناء المَلِكِ عنهـا ، فإنهُ يُعَدُّ مستهزئاً بذلك الملك ، مستحقاً للعقاب على صُنعهِ

ولا يخفى أن شكر الشاكرين بالنسبةِ الى جلال الله تعالى دون تحريك الأنملة بالنسبة الى جلال الملك ، وأن ما أنعم الله بهِ

على العبيدِ لعدم تناهى ملكهِ ، وتناهى ملك غيرهِ دونَ تلك اللقمة ، فكان المتعاطى لخدمة اللهِ وشكرهِ على ما أنعم بهِ عليهِ بهِ أَولى بالذمّ واستحقاق العقاب . ولولا ورودُ الشرعِ بطلبِ ذلك من العبيد وحثّهم عليه ، لما وقع الإقدام عليه

وما يُقالُ من حالِ المشتغِلِ بالشكر والخدمةِ أرجى حالاً من المُعْرِض عن ذلك عرفاً ، فكان أولى . فهو مسلَّم فى حق من ينتفعُ بالخدمة والشكر ، ويتضرَّرُ بعدمهما . والبارى تعالى مُنَزَّهٌ عن ذلك ، فلا يَطَّرِدُ ما ذكروهُ فى حقّهِ

قولهم : ما ذكرتموه لازِمٌ عليكم فى الإيجاب الشرعى ؛ ليس كذلك . فإنَّ الفائدةَ الأخروية ، وإن لم يستقلّ العاقلُ بمعرفتها ، فاللهُ تعالى عالِمٌ بها . كيف وان ذلك انما يلزم منّا ان لو اعتبرنا الحكمةَ فى الإيجاب الشرعى ، وليس ذلك على ما عُرِف من أصلنا

وأمّا المُعارَضَةُ بما ذكروهُ من إفحام الرُّسلِ ، فجوابهُ من وجهين : الأوّل ، منعُ توقُّفِ استقرارِ الشرعِ على نظر المَدعوّ فى المعجزة بل مهما ظهرت المعجزة فى نفسها وكان صدق النبى فيما ادّعاهُ ممكناً وكان المدعو عاقلاً متمكِناً من النظر والمعرفة ، فقد استقرَّ الشرعُ وثبت ، والمدعوُّ مُفرِّطٌ فى حقّ نفسهِ . الثانى ، انّ الدورَ لازِمٌ على القائل بالإيجاب العقلى ، لأنَّ العقلَ بجوهرهِ

غيرُ موجبٍ دون النظر والاستدلال ، وإلاّ لما خلا عاقلٌ عن ذلك . وعند ذلك فللمدعوّ أن يقولَ لا أنظرُ فى معجزاتكَ حتى أعرفَ وجوبَ النظرِ ، ولا أعرفُ وجوبَ النظرِ حتى أنظرَ ، وهو دورٌ مفحم . والجواب اذ ذاك يكونُ واحداً . وعلى كلّ تقديرٍ فالمسألةُ ظنيّةٌ ، لا قطعيّة

المسألة الثالثة

مذهبُ الأشاعرة وأهل الحق أنّهُ لا حكمَ لأفعال العقلاء قبلَ ورودِ الشرع . وأمّا المعتزلةُ ، فإنّهم قسموا الأفعال الخارجة عن الأفعال الاضطرارية الى ما حسّنَهُ العقلُ ، وإلى ما قبّحهُ ، وإلى ما لم يقضِ العقلُ فيهِ بحسنٍ ولا قبحٍ ، فما حسّنَهُ العقلُ ، إن استوى فعلُهُ وتركُهُ فى النفع والضرر ، سمّوهُ مُباحاً ، وإن ترجّحَ فعلُهُ على تركهِ ، فإن لحق الذمُّ بتركهِ سمّوهُ واجباً ، وسواء كان مقصوداً لنفسهِ ، كالإيمان ، أو لغيرهِ ، كالنظر المفضى الى معرفةِ الله تعالى ؛ وإن لم يلحق الذمُّ بتركهِ ، سمّوهُ مندوباً . وما قَبَّحَهُ العقلُ ، فإن التحق الذمُّ بفعلهِ ، سمّوهُ حراماً ، وإلاّ فمكروهٌ . وما لم يقضِ العقلُ فيهِ بحُسنٍ ولا قبحٍ ، فقد اختلفوا فيهِ فمنهم من حظَرَهُ ، ومنهم من أباحه ، ومنهم من وقف عن الأمرين

احتجّت الأشاعرةُ بالمنقول والمعقول : أما المنقول ، فقول الله تعالى « وما كُنَّا مُعذِّبينَ حتَّى نَبْعَثَ رسُولاً » ووجهُ الدلالةِ منهُ أنَّهُ أمنٌ من العذابِ قبل بعثةِ الرُّسُلَ . وذلك يستلزمُ انتفاءَ الوجوب والحرمة قبل البعثة . وإلاَّ لما أُمِنَ من العذابِ بتقدير تركِ الواجبِ ، وفعل المحرَّم ، إذ هو لازمٌ لهما . وأيضاً قوله تعالى « لئلا يكونَ للناسِ على اللهِ حجَّةٌ بعدَ الرُّسُلِ » ومفهومُهُ يدلُّ على الاحتجاج قبل البعثةِ . ويلزمُ من ذلك نفيُ الموجبِ والمحرِّم

وأما من جهةِ المعقول ، فلأن ثبوتَ الحكمِ إمَّا بالشرعِ أو بالعقل بالإجماع ، ولا شرعَ قبل ورود الشرعِ ، والعقل غيرُ موجبٍ ولا محرِّم لما سبق في المسألة المتقدّمة ، فلا حكم

فإن قيلَ : أمَّا الآيةُ الأُولى ، فلا حجَّةَ فيها ، فإنهُ ليسَ العذابُ من لوازم تركِ الواجب وفعل المحرَّم ، ولهذا يجوزُ انفكاكهُ عنهما بناءً على عفوٍ أو شفاعةٍ ، فنفيُهُ قبلَ ورودِ الشرعِ لا يلزمُ منهُ نفيهما . سلَّمنا أنهُ لازمٌ لهما لكن بعدَ ورود الشرع لا قبلهُ . وعلى هذا ، فلا يلزمُ نفيهما من نفْيِهِ قبلَ ورودِ الشرع . سلَّمنا أنهُ لازمٌ لهما ، لكنهُ لازمٌ للواجب والمحرَّم شرعاً أو عقلاً : الأوّل مُسلَّمٌ ، والثاني ممنوعٌ . وعلى هذا فاللازم من نفْيِهِ قبلَ الشرع

نفيُ الواجب والمحرَّم شرعاً لا عقلاً ، سلَّمنا ذلك ؛ ولكن ليسَ في الآيةِ ما يدلُّ على نفي الإباحةِ والوقف ، لعـدم ملازمةِ العذابِ لشيءٍ من ذلك إجماعاً

وأمَّا الآيةُ الأُخرى « وإن سلَّمنا كونَ المفهومِ حجَّةً » فالاعتراضُ على الآيةِ الاولى بعَينِه واردٌ ههنا. وأمَّا ما ذكرتموهُ من المعقول ، فقد سبَقَ ما فيهِ كيف وأن ما ذكرتموه من الدلالة على نفيِ الحكمِ حكمٌ بنفي الحكمِ فكان متناقضاً

والجوابُ عن السؤال الأوَّل ، أنَّ وقوعَ العذاب بالفعل ، وإن لم يكن لازماً من تركِ الواجب وفعلِ المحرَّم ، فلازِمهُ عدم الأمنِ من ذلك لعدم تحقُّقِ الواجب والمحرَّم دونهُ. وهذا اللازمُ مُنتَفٍ قبلَ ورود الشرع ، على ما دلَّتْ عليهِ الآيةُ ، فلا ملزوم . وبهِ يندفعُ ما ذكروهُ من السؤال الثاني والثالث

والتَّمسُّكُ بالآية إنما هو في نفي الوجوب والحرمة قبل لا غير ؛ ونفيُ ما سوى ذلك ، فإنما يُستفادُ من دليلٍ آخرَ على ما سنبيّنهُ ، وبهِ اندفع السؤال الرابع

وما ذكروهُ على الدليل العقليّ ، فقد سبَقَ أيضاً جوابهُ ؛ ونفيُ الحكمِ ، وإن كان حكماً ، غير أن المنفيَّ ليس هو الحكم مطلقاً ليلزمَ التناقُضُ ، بل نفي ما أثبتوهُ من الأحكام المذكورةِ ، فلا تناقُضَ

وأما القائلونَ بالإباحةِ إن فسّروها بنفى الحرج عن الفعلِ والتركِ ، فلا نِزاعَ فى هذا المعنى ، وإنما النزاعُ فى صحّةِ إطلاقِ لفظِ الإباحة بإزائهِ . ولهذا فإنهُ يَمتنعُ إطلاق لفظ الإباحةِ على أفعال الله تعالى مع تحقُّق ذلك المعنى فيها ، وإن فسّروها بتخيير الفاعل بين الفعل والتركِ ، فإما أن يكونَ ذلك التخييرُ للفاعل من نفسهِ وإما من غيرهِ : فإن كان الأوّل ، فيلزمُ منهُ تسميةَ أفعال الله مباحةً ، لتحقُّق ذلك فى حقّهِ ، وهو ممتنعٌ بالإجماع . وإن كان الثانى ، فالمُخيِّرُ إما الشرع وإما العقلُ بالإجماع ، ولا شرعَ قبلَ ورودِ الشرع ، وتخيير العقل عندهم إنما يكون فيما استوى فعلهُ وتركهُ من الأفعال الحسنة عقلاً ، أو فيما لم يقضِ العقلُ فيهِ بحُسنٍ ولا قُبحٍ ، وهو فرعُ الحُسن والقُبح العقلى ، وقد أبطلناهُ . وإن فسّروهُ بأمرٍ آخرَ ، فلا بُدَّ من تصويرهِ

فإن قيل : المباحُ هو المأذونُ فى فعلهِ ، وقد وَرَدَ دليلُ الإذنِ من الله تعالى قبلَ ورودِ الشرع ، وإن لم تَرِدْ صورةُ الإذن . وبيانهُ من وجهين :

الأوّلُ ، هو أن الله تعالى خلق الطعومَ فى المأكولات ، والذوق فينا ، وأقدرنا عليها ، وعرّفنا بالأدلّةِ العقليّة أنها نافعةٌ لنا ، غيرُ مُضرّة ، ولا ضررَ عليهِ فى الانتفاع بها ، وهو دليلُ

الإذنِ منهُ لنا فى ذلك . وصارَ هذا كما لو قدّم إنسانٌ طعاماً بين يدى إنسان على هذه الصفات ، فإن العقلاء يقضون بكونهِ قد أذِنَ لهُ فيهِ

الثانى ، أنَّ خَلْقه للطعوم فى الأجسام مع إمكانِ ألاَّ يخلقها ، لا بُدَّ لَهُ من فائدةٍ نفياً للعبث عنهُ ؛ وليست تلك الفائدةُ عائدةً الى الله تعالى ، لتعاليه عنها ؛ فلا بُدَّ من عودِها إلى العبدِ ، وليست هى الإضرار ، ولا ما هو خارجٌ عن الإضرار والانتفاع ، إذ هو خلافُ الإجماع ، فكانت فائدتها الانتفاعَ بها ، وهو دليلُ الإذن فى إدراكها . وسواءٌ كان الانتفاع بها بجهة الالتذاذ بها ، وتقويم البِنْية ، أو بجهة تجنُّبها لنيل الثواب ، أو الاستدلالِ بها على معرفة الله تعالى لتوقُّف ذلك كلّهِ على إدراكها واحتمالُ وجود مفسدةٍ فيهِ مع عدم الاطلاع عليها ، لا يكون مانعاً من الإذن والحكم بالإباحة ، بدليل الاستضاءةِ بسراج الغير ، والاستظلال بحائطهِ

قلنا : أَمَّا الوجهُ الأوّلُ ، فحاصلهُ يرجع الى قياسِ الغائبِ على الشاهد ، وقد أبطلناهُ

وأمَّا الثانى فمبنىٌّ على وجوبِ رعايةِ الحكمةِ فى أفعالهِ تعالى ، وهو ممنوعٌ على ما عُرِف من أصلنا . ثمَّ إذا كانَ مأذوناً فيهِ من

جهة الشارع ، فإباحتُهُ شرعيةٌ لا عقلية

وأمّا القائلون بالوقف ، إن عَنَوا بهِ توقُّفَ الحكم بهذه الأشياء على ورود السمع ، فحقٌّ ؛ وإن عنوا بهِ الإحجامَ عن الحكم بالوجوب، أو الحَظْر ، أو الإباحة لتعارُض أدلّتها ، ففاسدٌ لما سبق

الاصل الثانى

في حقيقة الحكم الشرعى وأقسامه ، وما يتعلق به من المسائل

ويشتمل على مقدّمةٍ وستةِ فصولٍ :

أما المقدمةُ ، ففى بيان حقيقةِ الحكم الشرعى وأقسامهِ ؛ أما حقيقتــهُ ، فقد قالَ بعضُ الأُصوليّينَ : إنهُ عبارة عن خطاب الشارع المتعلّق بأفعال المكلّفين . وقيل إنهُ عبارة عن خطابِ الشارع المتعلّق بأفعال العباد ، وهما فاسدان ؛ لأنّ قوله تعالى : « واللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ » وقوله تعالى « خَالِقُ كلِّ شيءٍ » خطابٌ من الشارع ، وله تعلُّقٌ بأفعال المكلّفين والعباد ، وليس حكماً شرعياً بالاتّفاق . وقالَ آخرونَ : إنهُ عبارة عن خطاب الشارع المتعلّقِ بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير . وهو غيرُ جامعٍ : فإن العلمَ بكونِ أنواع الأدلّةِ حججاً ، وكذلك الحكم

بالملك والعصمة ونحوه أحكامٌ شرعية ، وليست على ما قيل

والواجبُ أن نعرفَ معنى الخطاب أوّلاً ضرورةَ توقُّفِ معرفة الحكم الشرعى عليهِ فنقول : قد قيل فيهِ : « هو الكلامُ الذى يفهم المستمعُ منهُ شيئاً » وهو غيرُ مانعٍ ، فإنهُ يدخلُ فيهِ الكلامُ الذى لم يقصدِ المتكلّم بهِ إفهامَ المستمع ، فإنهُ على ما ذُكِرَ من الحدّ ، وليس خطاباً

والحقُّ إنهُ « اللفظُ المتواضَعُ عليهِ المقصودُ بهِ إفهامُ مَنْ هو هو متهيّئٌ لفهمه »

(فاللفظُ) احترازٌ عما وقعت المواضَعة عليـهِ من الحركاتِ والإشاراتِ المفهِمة . و (المتواضَعُ عليه) احتراز عن الألفاظِ المهملة . و (المقصودُ بها الإفهـام) احتراز عما ورَدَ على الحدّ الأوّل . وقولنا (لمن هو متهيّئٌ لفهمه) احتراز عن الكلام لمن لا يفهم ، كالنائم والمغمى عليهِ ونحوه

واذا عُرِف معنى الخطاب ، فالأقربُ أن يقال فى حدّ الحكم الشرعى أنهُ « خطاب الشارع المفيد فائدةً شرعيّـةً »

فقولنا (خطاب الشارع) احتراز عن خطاب غيره . والقيد الثانى احتراز عن خطابهِ بما لا يُفيد فائدةً شرعية ، كالإخبار عن المعقولات والمحسوسات ونحوها ، وهو مُطَّرِدٌ منعكس لاغبارَ عليهِ

وإذا عُرِف معنى الحكم الشرعى ، فهو إماَّ أن يكون متعلّقاً بخطابِ الطلبِ والاقتضاء أو لا يكون : فإن كان الأوَّل ، فالطلبُ إما للفعلِ أو للترك ؛ وكلٌ واحدٍ منهما إما جازمٌ أو غيرُ جازمٍ . فما تعلَّقَ بالطلب الجازم للفعل فهو الوجوبُ ، وما تعلَّقَ بغير الجازم منهُ فهو الندبُ ؛ وما تعلَّقَ بالطلب الجازم للترك فهو الحرمة ، وما تعلق بغير الجازم منهُ فهو الكراهة . وان لم يكن متعلقاً بخطاب الاقتضاء ، فإما أن يكونَ متعلّقاً بخطاب التخيير ، أو غيره . فإن كان الأول ، فهو الإباحة ؛ وإن كان الثانى فهو الحكم الوضعى ، كالصحة والبطلان ونَصْبِ الشيء سبباً أو مانعاً أو شرطاً ، وكون الفعل عبادة وقضاء وأداء وعزيمة ورخصة الى غير ذلك

فلنرسم فى كلّ قسمٍ منها فصلاً ، وهى ستةُ فصول :

الفصل الأول

فى حقيقةِ الوجوبِ وما يتعلقُ به من المسائل

أماَّ حقيقةُ الوجوبِ ، فاعلَمْ أنَّ الوجوبَ فى اللغةِ قد يُطلَقُ بمعنى السقوط ، ومنهُ يُقال : وجبت الشمسُ اذا سقطت ؛ ووجب الحائطُ إذا سقط . وقد يُطلَقُ بمعنى الثبوتِ والاستقرار ؛ ومنهُ

قولُهُ عليهِ السلامُ « إذا وَجَبَ المريضُ ، فلاَ تبكِيَنْ باكيةٌ »
أَى استقرَّ وزال عنهُ التزلزلُ والاضطرابُ

وأمّا فى العُرفِ الشرعى ، فقد قيل : « هو ما يَستحقُّ تاركُهُ العقابَ على تركهِ » وهو إن أُريد (بالاستحقاق) ما يستدعي مُستحَقّاً عليهِ فباطلٌ ، لعدم تحقُّقِ ذلك بالنسبةِ الى الله تعالى ، على ما بيَّناه فى علم الكلام ، وبالنسبةِ الى أحدٍ من المخلوقين بالإجماع . وإن أُريدَ بهِ أنَّهُ لو عُوقِبَ ، لكان ذلك ملائماً لِنظرِ الشارع ، فلا بأس بهِ

وقيل : هو ما توعّد بالعقابِ على تركهِ ، وهو باطلٌ ، لأنَّ التوعُّدَ بالعقابِ على الترك خبرٌ ، ولو وَرَدَ لتحقّق العقابُ بتقدير الترك لاستحالة الخلفِ فى خبر الصادق ، وإنْ كانَ ذلك فى حقِّ غيرهِ يُعَدُّ كَرَماً وفضيلةً ، لما يلزمُهُ من المصلحةِ الراجحةِ ، وليس كذلك لجواز العفو عنهُ

وقيل : هو الذى يُخافُ العقاب على تركهِ ، ويبطل بالمشكوك فى وجوبهِ ، كيف وإنّ هذه الحدودَ ليست حدّاً للحكم الشرعى ، وهو الوجوبُ ، بل للفعلِ الذى هو متعلّقُ الوجوب

والحقُّ فى ذلك أن يقالَ : الوجوبُ الشرعى عبارةٌ عن خطاب الشارع بما ينتهض تركهُ سبباً للذمّ شرعاً فى حالةٍ ماً . فالقيد الأول

احترازٌ عن خطابِ غيرِ الشارع ؛ والثانى احتراز عن بقيَّةِ الأحكام ؛ والثالث احتراز عن تركِ الواجب الموسَّع فى أوَّل الوقت فإنهُ سببٌ للذمّ بتقدير اخلاء جميع الوقت عنهُ ، وإخلاء أوَّل الوقت من غير عزمٍ على الفعلِ بعدهُ . وعن تركِ الواجب المخيَّر ، فإنهُ سببٌ للذمّ بتقدير تركِ البَدَل ، وليس سبباً لهُ بتقدير فعل البدل وعلى هذا ، إن قُلنا إنَّ الأَذانَ وصلاةَ العيدِ فرضُ كفاية ؛ واتَّفق أهلُ بلدةٍ على تركهِ قوتلوا . وإن قُلنا إنهُ سُنَّةٌ ، فلا

· وبالجملةِ فلا بُدَّ فى الوجوب من ترجيحِ الفعل على الترك بما يتعلَّقُ بهِ من الذمّ أو الثواب الخاصّ بهِ . فإنهُ لا تحقُّقَ للوجوب مع تساوى طرَفَيِ الفعل والتَّرك فى الغرض . وربَّما أشار القاضى أبو بكر الى خلافهِ . وإذا عُرِف معنى الوجوب الشرعى فلا بُدَّ من الإشارة الى ما يتعلَّقُ بهِ من المسائل ، وهى سبعٌ

المسألة الاولى

هَلِ الغرضُ غيرُ الواجب ، أو هو هو ؛

أمَّا فى اللغة ، فالواجبُ هو الساقطُ والثابتُ ، كما سبق تعريفهُ وأمَّا الفَرْضُ فقد يُطلَقُ فى اللغةِ بمعنى التقدير ؛ ومنهُ قولُهم : فُرْضَتا القوس ، للحزَّتين اللتين فى سِيَتَيْهِ موضع الوتر ؛ وفُرضةُ

النهر وهو موضعُ اجتماع السُّفن ؛ ومنهُ قولهم : فَرَضَ الحاكمُ النفقةَ ، أى قدَّرها . وقد يُطلَقُ بمعنى الإنزال . ومنهُ قولهُ تعالى : «إنَّ الذى فَرَضَ عليك القرآنَ» أى أنزَلَ ؛ وقد يُطلَقُ بمعنى الحِلِ ومنهُ قولهُ تعالى « ما كانَ على النبىّ مِنْ حَرَجٍ فيما فرضَ اللهُ لهُ » أى أحلَّ لهُ

وأمّاً فى الشرعِ ، فلا فَرق بين الفَرْضِ والواجب عند أصحابنا ؛ إذ الواجبُ فى الشرعِ على ما ذكرناهُ ، عبارةٌ عن خطابِ الشارع بما ينتهضُ تركهُ سبباً للذمّ شرعاً فى حالةٍ ماً . وهذا المعنى بعينهِ متُحقّقٌ فى الفرْضِ الشرعى . وخصَّ أصحابُ أبى حنيفة اسمَ الفرضِ بما كان من ذلك مقطوعاً به ، واسمَ الواجبِ بما كان مظنوناً ، مصيراً منهم الى أنَّ الفَرْضَ هو التقديرُ والمظنون لم يُعلم كونهُ مقدَّراً علينا ، بخلافِ المقطوعِ . فلذلك خُصَّ المقطوع باسم الفَرْضِ دونَ المظنونِ . والأشبه ما ذكرهُ أصحابُنا من حيث إنَّ الاختلافَ فى طريقِ إثباتِ الحكمِ حتى يكونَ هذا معلوماً ، وهذا مظنوناً ، غير موجبٍ لاختلافٍ ما ثبت بهِ

ولهذا ، فإنَّ اختلافَ طرُقِ الواجباتِ فى الظهورِ والخفاء ، والقوَّةِ والضعف ، بحيث إنَّ المكلَّفَ يقتل بترك البعض منها دون البعض ، لا يوجب اختلاف الواجب فى حقيقتهِ من حيث

هو واجبٌ . وكذا اختلافُ طرُق النوافلِ غيرُ موجبٍ لاختلافِ حقائقها . وكذلك اختلافُ طرُقِ الحرام بالقطع والظنّ غيرُ موجبٍ لاختلافهِ في نفسهِ من حيث هو حرامٌ، كيف وإنّ الشارعَ قد أطلقَ اسمَ الفرْضِ على الواجب في قوله تعالى « فَمَنْ فَرَضَ فيهِنَّ الحجَّ » أي أوجبَ . والأصلُ أن يكونَ مشعرا بهِ حقيقة وأن لا يكونَ لهُ مدلولٌ سواهُ ، نفياً للتجوّز والاشتراك عن اللفظِ . والذي يؤيّدُ إخراجِ قيد القطع عن مفهوم الفرْض إجماعُ الأمّةِ على إطلاق اسمِ الفرْضِ على ما أدّى من الصلواتِ المختلف في صحتها بين الأئمةِ بقولهم : أدِّ فرْض اللهِ تعالى . والأصل في الاطلاقِ الحقيقةُ ، وما ذكرهُ الخصومُ في تخصيصِ اسمِ الفرْضِ المقطوعِ بهِ ، فمن بابِ التحكمِ ، حيث إن الفرْضَ في اللغةِ هو التقديرُ مطلقاً كان مقطوعاً بهِ أو مظنوناً . فتخصيصُ ذلك بأحدِ القسمينِ دونَ الآخرِ بغير دليل ، لا يكونُ مقبولاً ، وبالجملة فالمسألة لفظية

المسألة الثانية

لا فرق عند أصحابنا بين واجب العين ، والواجب على الكفاية من جهة الوجوب ، لشمول حدّ الواجب لهما ، خلافاً لبعض الناس ،

مصيراً منهُ إلى أن واجبَ العين لا يسقطُ بفعلِ الغير، بخلاف واجب الكفاية، وغايتهُ الاختلافُ في طريق الإسقاطِ، وذلك لا يوجبُ الاختلافَ في الحقيقة، كالاختلاف في طريق الثبوت كما سبق. ولهذا، فإنَّ مَنْ ارتدَّ وقتَل، فقتلهُ بالردَّة، وبالقتلِ واجبٌ. ومع ذلك فأحد الواجبين يسقطُ بالتوبة دون الواجبِ الآخر. ولم يلزمْ من ذلك اختلافُهما

المسألة الثالثة

اختلفوا في الواجبِ المخيَّر كما في خصال الكفَّارة: فمذهبُ الأشاعرةِ والفقهاءِ أن الواجبَ منها واحدٌ لا بعينه، ويتعيَّنُ بفعل المكلَّف. وأطلق الجبائيّ وابنهُ القولَ بوجوب الجميع على التخيير

حجة أصحابنا أنهُ لا يخلو إما أن يقالَ بوجوب الجميع، أو بوجوب واحدٍ. والواحد، إما معيَّنٌ، وإما غيرُ معيَّنٍ. لا جائز أن يُقال بالأوَّل لخمسة أوجهٍ:

الأوَّل، أنهُ لو كانَ التخييرُ موجباً للجميع، لكانَ الأمرُ بإيجاب عتقِ عبدٍ من العبيد على طريق التخيير موجباً للجميع، وهو محالٌ

الثاني، أنَّ ذلك مما يمنعُ من التخيير، ولهذا فإنهُ لا يحسُنُ

أن يقولَ القائلُ لغيره : أوجبتُ عليك صلاتين ، فصلِّ أيَّهما شئتَ ، واترك أيَّهما شئت . كما لا يحسُنُ أن يقولَ : أوجبتُ عليك الصلاةَ ، وخيَّرتكَ فى فعلها وتركها ، لِما فيه من رفع الواجب وليس ذلك من لغة العرب فى شىء

الثالث ، أنَّ الواجبَ ما لا يجوزُ تركهُ معَ القدرةِ عليهِ . والأمرُ فيما نحنُ فيهِ بخلافهِ

الرابع ، أنَّ الخصومَ قد وافقوا على أنهُ لو أتى بالجميع ، أو تركَ الجميعَ ، فإنَّهُ لا يُثابُ ولا يُعاقَبُ على الجميع

الخامس ، أنَّهُ لو كانَ الجميعُ واجباً ، لنوى نيَّةَ أداءِ الواجبِ فى كلِّ واحدةٍ من الخصال عندما اذا فعل الجميع ، وهوَ خلافُ الإجماع . ولا جائز أن يُقالَ بأنَّ الواجبَ واحدٌ مُعيَّنٌ ، إذ هو خِلافُ مقتضى التخيير ، ولأنَّهُ كانَ يلزمُ أن لا يحصلَ الإجزاءُ بتقدير أداء غيرهِ مع القدرة عليهِ ، وهو خلافُ الإجماع . فلم يبقَ غيرُ الإبهام

غيرَ أنَّ أبا الحُسَينِ البصريّ قد تكلَّف ردَّ الخلافِ فى هذهِ المسألة الى اللفظِ دونَ المعنى ، وذلك أنَّهُ قال : معنى إيجاب الجميع أنَّ اللهَ تعالى حرَّم تركَ الجميع ، لا كلَّ واحد واحد منها بتقدير فعل المكلّف لواحدٍ منها مع تفويض فعل أىّ واحد منها

كان الى المكلَّف. وهذا هو بعينـه مذهبُ الفقهاء. غيرَ أنَّ ما ذكرَهُ فى تفسير وجوب الجميع، وإن كان رافعاً للخلاف، غير أنَّهُ خلافُ ما نقلَهُ الأئمة عن الجبائىّ وابنـه من إطلاق القول بوجوب الجميع والدلائل المشعرة بذلك. فلننسج فى الحجاج على منوالهم

فإن قيلَ: ما ذكرتموهُ من الدليل، إنما يلزمُ أن لو كانت آية التكفير وهى قولهُ تعالى «فكفَّارتُهُ إطْعَامُ عشرةِ مساكين» الآية، دالةً على تخيير كلّ واحدٍ واحد من الأمة بين خصال الكفَّارةِ بجهةِ الإيجاب. وما المانعُ أن يكون ذلك إخباراً عما يوجد من الكفَّارة وتقديرهُ فما يوجد من الكفَّارة هو إطعامٌ من حانث، أو كسوة من حانثٍ آخر، أو عتق من حانثٍ آخر. سلَّمنا دلالتها على الإيجاب لكن لا أنها خطابٌ بالتخيير لكلّ واحدٍ واحد من الأمة، بل المُراد بها إيجابُ الإطعام على البعض، والكسوة على البعض والعتق على البعض. فكأنهُ قالَ: فكفَّارتهُ إطعامُ عشرةِ مساكينَ لبعضهم، أو الكسوة لبعضٍ آخر، أو العتق لبعضٍ آخر، سلمنا دلالةَ ما ذكرتموهُ، لكنهُ مُعارَضٌ بما يدلُّ على إبطال مدلوله. وبيانهُ من أحَدَ عشَرَ وجهاً

الأوّل أنّ الخصالَ المذكورةَ إمَّا أن تكونَ مستويةً فيما

يرجعُ الى الصفاتِ المقتضية للوجوب، أو أنها مختصَّةٌ بالبعض دون البعضِ . فإن كان الأوَّل، فيلزم التسويةُ فى الوجوب بين الكل . وإن كان الثانى، كانَ ذلك البعضُ هو الواجب بعينهِ دون غيرهِ

الثانى إنَّ الواجبَ ما تعلَّقَ به خطـابُ الشرعِ بالإيجاب؛ وخطابُ الشرع إنَّما يتعلَّقُ بالمُعيَّنِ دون المبهمِ . ولهذا، فإنهُ يمتنعُ تعلُّقُ الإيجاب بأحد شخصين لا بعينـهِ، فكذلك بفعلِ أحد أمرين لا بعينهِ؛ وعند ذلك فيلزم تعلقهُ بالكلّ أو ببعضٍ منهُ معيّن

الثالث أنَّ الإيجابَ طلبٌ؛ والطلبُ يَستدعِى مطلوباً معيَّناً لما تحقَّقَ قبلُ . والمُعيَّن إمَّا الكلُّ أو البعض

الرابع أنهُ لو فعل العبدُ الجميع، فإنَّهُ يُثابُ ثوابَ من فَعَل واجباً، فسببهُ يجبُ أن يكونَ مقدوراً للمكلف معيَّناً لاستحالة الثواب على ما لا يكون من فعل العبد، واستحالة إسنادِ المعيَّن الى غير مُعيَّن؛ والمبهم ليسَ كذلك، فلزمَ أن يكونَ الثوابُ على الجملة أو بعض معيّن منها

الخامس انَّهُ لو ترك الجميع فإنَّهُ يُعاقَبُ عقابَ من تركَ واجباً منها، وذلك يدلُّ على أنَّ الجميعَ واجبٌ أو بعض منهُ معيَّنٌ كما سبق

السادس أنَّهُ لو كان الواجبُ واحداً لا بعينهِ من الخصال،

لكان منها شيءٌ لا بعينهِ غير واجب . والتخيير بين الواجبِ وما ليس بواجبٍ محالٌ لما فيهِ من رفعِ حقيقة الواجب

السابع أنهُ لو كان الواجب واحداً لا بعينهِ ، فعند التكفير بالجميع إمّا أن يسقطَ الفرضُ بمجموعها ، أو بكل واحدٍ منها ، أو بواحدٍ منها . فإن كان الأوّل أو الثاني ، فالكلُّ واجبٌ ، وإن كان الثالث ، فذلك هو الفرضُ

الثامن ويخصُّ إيجاب الجميع أنهُ لو كان الواجبُ واحداً ، لنصب اللهُ عليهِ دليلاً ، ولم يكلهُ الى تعيين العبد لعدم معرفتهِ بما فيهِ المصلحة ، كما فى سائر الواجبات . فحيث لم يعيّن ، دلَّ على أن الكلَّ واجبٌ

التاسع أنهُ إذا كان الواجبُ واحداً لا بعينهِ ، ويتعيّن بفعل المكلف ، فالبارى تعالى يعلمُ ما سيعيّنهُ العبدُ ، فيكون الواجبُ معيّناً عند الله تعالى . وإن لم يكن معيّناً عند العبد قبل الفعل . ويلزم من ذلك التخيير بين الواجب المعيّن وبين ما ليس واجباً ، وهو محال . فثبت أنَّ الجميع واجبٌ

العاشر أنهُ لو كان الواجبُ واحداً لا بعينهِ ، فكفَّر ثلاثة كلُّ واحدٍ بواحد من الخصال ، غير ما كفّر بهِ الآخر ، لكان الواحد منهم لا بعينهِ هو المكفّر بالواجب دون الباقين . وحيث

وقع ما فعله كلٌّ واحدٍ موقعَ الواجبِ كان الجميع واجباً

الحادى عشر أنَّ الوجوب قد يعمُّ عدداً من المتعبِّدين ويسقط بفعل الواحد منهم، كفرضِ الكفاية، فلا يمتنعُ أن يعمَّ الوجوبُ عدداً من العبادات، ويسقطُ بفعل واحدة منها

والجواب عن السؤال الأوّل : أنَّ الإجماعَ من الأمة منعقدٌ على أنَّ المرادَ من الآية الوجوبُ، لا نفس الإخبار

وعن الثانى أنَّ حملَ الآية على ما ذكروهُ مع مخالفتهِ لإجماع السلَف مماَّ يحوج الى إضمارات كثيرة فى الآية؛ وهى ما قدروه من البعض فى قولهم، فكفارته إطعامُ عشرة مساكينَ لبعضهم وكذلك فى الكسوة والعتق، وهو على خلاف الأصل من غير حاجةٍ، كيف وإنهُ لو كان كما ذكروهُ، لقال : فكفَّارتهُ إطعامُ عشرةِ مساكينَ وكسوتُهم وتحرير رقبة، لوجوب الخصال الثلاث على الجميع بالنسبة الى الحانثين المذكورين

وعن المعارض الأوّل أنهُ مبنيٌّ على وجوبِ رِعاية المصلحة فى أحكام الله تعالى، وهو غيرُ مسلَّمٍ كيف وإنهُ يلزمُ منهُ أن يكون الأمرُ على ما ذكروهُ فى عقد الإمامة لأحد الإمامين الصالحين، وتزويج المرأةِ الطالبةِ للنكاح من أحدِ الكفؤين الخاطبين، وفى إيجاب عتقِ عبدٍ من العبيد، وهو مخالفٌ للإجماع

وحيث تعذَّر الوجوبُ على أحد شخصين لا بعينهِ ، إنّما كانَ لتوقُّفِ تحقُّقَ الوجوب على ارتباطهِ بالذمّ والعقاب ، على ما سبق في تحديده ؛ وذمّ أحد شخصين لا بعينهِ متعذّرٌ بخلافِ الذمّ على أحد فعلين لا بعينهِ . وبهذه الصوَر يكون اندفاع ما ذكروه من المعارض الثاني وما بعدهُ الى آخر التاسع

وعن العاشر أن الواجبَ على كلّ واحدٍ من المكفّرين خصلة من الخصال الثلاث لا بعينها . وقد أتى بما وَجَبَ عليهِ ، وسقطَ بهِ الفرْضُ عنهُ ، فكانَ ما أتى بهِ كلٌّ واحدٍ واجباً ، لا أنَّ الواجبَ على الكلِّ خصلةٌ واحدةٌ لا بعينها ليلزم ما قيل

وعن الحادى عشر أنَّا لا نمنعُ سقوطَ الواجب دون أدائهِ، ولكن لا يلزمُ من ذلك أن تكون خصال الكفَّارة كلها واجبةً كما كان الوجوب ثابتاً على أعداد المكلَّفين في فرْض الكفاية ، لأن الإجماع منعقدٌ على تأثيم الكلّ بتقدير اتفاقهم على الترك ، ولا كذلك في خصالِ الكفارةِ . وعلى هذهِ القاعدة لو قالَ لزوجتيهِ : إحداكما طالقٌ . فالمطلَّقةُ منهما واحدةٌ لا بعينها . وأن وجبَ الكفُّ عنهما والتخييرُ في التعيين الى المطلّق ، كما لو قيل في خصالِ الكفّارةِ من غيرِ فرقٍ . ولا يخفى وجهُ الحِجَاج من الطرَفين

المسألة الرابعة

إذا كان وقتُ الواجب فاضلاً عنـهُ ، كصلاةِ الظهر مثلاً ، فمذهبُ أصحابنا وأكثر الفقهاء وجماعةٍ من المعتزلة كالجبائيّ وابنهِ وغيرهما أنهُ واجبٌ موسع ، وأنّ جميعَ أجزاء ذلك الوقتِ وقتٌ لأداء ذلك الواجب فيه فيما يرجع الى سقوطِ الفرض بهِ وحصولِ مصلحة الوجوب . وهل للواجب فى أول الوقتِ ووسطهِ بتقدير تأخير الواجب عنهُ الى ما بعدَهُ بدل، اختلف هؤلاء فيهِ : فأثبته أصحابُنا والجبائى وابنهُ ، وهو العزمُ على الفعلِ . وأنكرهُ بعضُ المعتزلةِ ، كأبي الحسين البصرى وغيرهِ . وقالَ قومٌ : وقتُ الوجوب هو أوّلُ الوقت ، وفعلُ الواجب بعد ذلك يكون قضاءً . وقال بعض أصحاب أبي حنيفة : وقتُ الوجوب هو آخرُ الوقت ؛ لكن اختلفوا فى وقوع الفعل قبل ذلك : فمنهم من قال : هو نفلٌ يسقط بهِ الفرضُ . ومنهم من قال ، كالكرخي : إنّ المكلّف اذا بقيَ بنعتِ المكلفين الى آخر الوقت ، كان ما فعلهُ واجباً ، وإلاّ فنفلٌ . وحكى عنهُ أنّ الواجبَ يتعيّنُ بالفعل فى أى وقتٍ كان

حُجّةُ القائلين بالوجوب الموسع أنّ الأمرَ بصلاةِ الظهرِ ، وهو قولهُ تعالى « أقِمِ الصَّلاةَ لدلوكِ الشَّمْسِ إلى غَسَقِ اللّيْلِ »

عامٌّ لجميع أجزاء الوقت المذكور. وليس المراد به تطبيقَ أوَّلِ فعل الصلاة على أول الوقتِ، وآخرِه على آخرِه ، ولا إقامة الصلاة فى كلّ وقتٍ من أوقاته ، حتى لا يخلوَ جزءٌ منهُ عن صلاةٍ ، إذ هوَ خلافُ الإجماع ، ولا تعيين جزءٍ منهُ لاختصاصه بوقوع الواجبِ فيه ، إذ لا دلالةَ للفظِ عليه . فلم يبقَ إلاَّ أنهُ أراد به أنَّ كلَّ جزءٍ منهُ صالحٌ لوقوع الواجب فيه . ويكون المكلَّفُ مخيَّراً فى إيقاع الفعل فى أىّ جزءٍ شاء منهُ ، ضرورة امتناع قسمٍ آخر ، وهو المطلوب . ويدلُّ على إرادةِ هذا الاحتمال حصول الإجزاء عن الواجبِ بأداء الصلاةِ فى أىّ وقتٍ قدر منهُ ، فإنهُ يدلُّ على حصول مقصود الواجب من الكلّ ، وأن الفعلَ فى كل وقتٍ قائمٌ مقامهُ فى غيره من الأوقات ، فيكون واجباً ؛ وإلاَّ ، فلو لم يكن محصِّلاً لمقصود الواجبِ ، فيلزم منهُ إمَّا فواتُ مصلحةِ الواجب ، بتقدير فعل الصلاة فى غير وقتِ الوجوب ، فتكون الصلاة حراماً لكونها مفوِّتة لمصلحة الواجب ، وهو محالٌ ، وإمَّا بقاء مصلحة الوجوب ويلزم منهُ وجوبُ فعلِ الصلاة لبقاء مقصودها الموجب لها بعد فعلِ الصلاة فى الوقت المفروض ، وهو خلافُ الإجماع

فإن قيل ما ذكرتموهُ معارَضٌ بما يدلُّ على نقيضِ مطلوبكم ،

وذلك أنهُ لو كان الفعلُ واجباً فى أوّل الوقت أو وسطهِ ، لما جاز تركهُ مع القدرة عليهِ، إذ هو حقيقةُ الواجب . وإنما يتحقّقُ ذلك بالنسبة الى آخرِ الوقت لانعقاد الإجماعِ على لحوق الإثم بتركهِ فيهِ، بتقدير عدَم فعله قبلهُ . وأمّا قبلَ ذلك فالفعلُ فيهِ ندبٌ لكونهِ مُثاباً عليهِ مع جواز تركه . ويسقطُ الفرْضُ بهِ فى آخرِ الوقتِ، ولا يمتنعُ سقوطُ الفرْضِ عن المكلَّفِ بفعل ما ليس بفرضٍ ، كالزّكاة المعجَّلة قبلَ الحولِ، سلَّمنا أنهُ ليس بنفلٍ، ولكن ما المانعُ من القولِ بتعيين وقتِ الوجوب بالفعلِ، أو تعيين الوقتِ الأوّل للوجوب وما بعدَهُ قضاءٌ ، أو الحكم بكونهِ واجباً بتقدير بقائهِ بصفـةِ المكلّفين الى آخر الوقتِ، كما قيل من المذاهب السابقةِ

والجوابُ عن جواز ترك الفعل فى أوّلِ الوقتِ أنّهُ لا يدلُّ على عدمِ الوجوبِ مطلقاً ، بلْ على عدَمِ الوجوبِ المضيّق. وأمّا الموسع ، فلا . والفرقُ بين المندوبِ والواجبِ الموسّع ، جوازُ تركِ المندوبِ مطلقاً، والموسع بشرط الفعل بعدَهُ فى الوقت الموسع . وحاصلهُ راجعٌ الى أنّ الواجبَ على المكلّف ايقاعُ الفعلِ فى أىّ وقتٍ شاءَ من أجزاء ذلك الوقت الموسع على طريق الإبهام والتعيين الى المكلف ، كما سبق فى خصال الكفارة ، أو بشرطِ

العزمِ على الفعلِ بعدَهُ . ثمّ لو كان نفلاً ، لما سقطَ بهِ الفَرْضُ لِما سبَقَ . والزكاةُ المعجَّلةُ واجبةٌ مؤجَّلةٌ بعدَ انعقادِ سببها وهو ملكُ النصاب ، لا أنَّها نافلةٌ ، ولكان ينبغى أن تصحَّ الصلاةُ بنيَّـةِ النفل ، وليس كذلك فإنْ قيلَ : لو كانَ العزمُ بَدَلاً عن الفعلِ فى أوَّلِ الوقتِ لما وجبَ الفعلُ بعدَهُ ، ولما جاز المصيرُ اليهِ مع القدرة على المبدل ، كسائر الأبدال مع مبدلاتها ، ولكان من أَخَّرَ الصلاةَ عن أوَّل الوقت مع الغفلة عن العزم يكونُ عاصياً لكونهِ تاركاً للأصل وبدله كيف وإنَّ الأمرَ الوارد بإيجاب الصلاة فى هذا الوقت ليس فيهِ تعرُّض للعزم ، فإيجابُهُ يكونُ زيادةً على مقتضى الأمرِ . ثمَّ جعل العزم بدلاً عن صفة الفعل أو عن أصلِ الفعل ، مع أنَّهُ من أفعالِ القلوب بعيدٌ ، إذ لا عهدَ لنا فى الشرع بجعلِ أفعالِ القلوب أبدالاً عن الأفعال . ولا يجعل صفة الفعلِ مبدلاً

قلنا : لم يكن بدَلاً عن أصلِ الفعل ، بل عن تقديمِ الفعلِ ، فلا يكون موجباً لسقوطِ الفعل مطلقاً . ومعنى كونهِ بدَلاً أنَّهُ مخيَّرٌ بينَهُ وبين تقديمِ الفعل والمصيرُ الى أحـد المخيَّرين ، غير مشروط بالعجز عن الآخرِ . لا أنَّهُ من بابِ الوضوء مع التيمُّم ، وإنَّما لم يعصَ مع تركهِ غافلاً لعدم تكليف الغافل والأمرُ وإن

لم يكن متعرّضاً للعزم ، فلا يلزمُ منهُ امتناعُ جعلهِ بَدَلاً ، فإنَّهُ لا يلزمُ من انتفاء بعض المدارك انتفاء الكلّ

وأمَّا استبعادُ كونِ العزم بَدَلاً عن صفةِ الفعلِ على ما ذكروهُ ، فغيرُ مستحقٍّ للجواب . ثم كيف يُستَبعَدُ ذلك ، والفديةُ فى حقّ الحاملِ عند خوفها على جنينها ، وكذلك المرضعُ على ولدِها ، بدل عن تقديمِ الصومِ فى حقّها ، وهو صفة الفعل . وكذلك النَدمُ توبةٌ وهو من أعمالِ القلوب . وقد جُعِلَ بَدلاً عمَّا فَرَطَ من أفعال الطاعاتِ الواجبةِ حالةَ الكفر الأصليّ

والجوابُ عن القولِ بتعيين وقتِ الوجوبِ بالفعلِ أنَّهُ إنْ أُريدَ بهِ أنَّا نتبيَّن سقوط الغرض بالفعل فى ذلك الوقت ، فهو مسلمٌ ولا منافاةَ بينهُ وبينَ ما ذكرناهُ . وإن أرادوا بهِ أنَّا نتبيَّن أن غير ذلك الوقت لم يكنْ وقتاً للوجوب ، بمعنى أنّهُ ، لو أدّى فيهِ الفعلُ ، لم يقع الموقع ، فهو خلافُ الإجماع . وإن أُريدَ بهِ غيرُ ذلك ، فلا بُدَّ من تصويرهِ

وعن القولِ بتعين الوقتِ الأوّل للوجوب وما بعدَهُ للقضاء فيما سبق . كيف وأن الإجماعَ مُنعقدٌ على أنّ ما يُفعَلُ بعدَ ذلك الوقتِ ليس بقضاء ولا يصحّ بنية القضاء

وعن الوقت أنهُ خلافُ الإجماع من السلف على أنّ من

فَعَلَ الصلاةَ فى أوّل الوقتِ ، ومات فى أثنائهِ أنهُ أدّى فرض الله ، وأثبتَ ثوابَ الواجب ، وعلى ما حققّناهُ من الوجوب الموسّع لو أخَّرَ المكلّفُ الصلاةَ عن أول الوقتِ بشرطِ العزم ومات ، لم يلقَ اللهَ عاصياً ، نظراً الى إجماعِ السلَف على ذلك . وليسَ يلزم من ذلك إبطال معنى الوجوب حيث إنَّهُ لا يجوز تركهُ مطلقاً ، بل بشرط العزم على ما تقدّم . ولا يمكن أن يُقالَ جوازُ التأخير مشروطٌ بسلامة العاقبة ، لكونها منطويةً عنهُ ، ولا بُدَّ من الحكم الجزمِ فى هذه الحال ، إمّا بالبعضية ، وهو خلافُ الإجماع ، وإمّا بنفيها ضرورة امتناع التوقُّف على ظهور العاقبةِ بالإجماع من سلف الأُمة ، واذا عُرِفَ معنى الواجبِ الموسّع ، ففعلهُ فى وقتهِ أوّلَ مرّةٍ يُسمّى أداء . وسواء كان فعلهُ على نوعٍ من الخلل لعذرٍ ، أو لا على نوع من الخلل . وان فُعِلَ على نوع من الخلل لعذرٍ ، ثم فُعِلَ فى ذلك الوقتِ مرّةً ثانيةً ، سُمّيَ إعادةً ، وان لم يفعل فى وقتهِ المقدَّر ؛ وسواء كان ذلك بعذرٍ أو بغير عذر ، ثم فعل بعد خروج وقتهِ سُمّي قضاء

المسألة الخامسة

اتّفَقَ الكلُّ فى الواجبِ الموسع على أنَّ المكلَّفَ لو غَلبَ

على ظنِّهِ أنَّهُ يموتُ بتقديرِ التأخير عن أوَّل الوقت فأخَّرهُ ، أنَّهُ يعصى ، وإن لم يَمُتْ . واختلفوا في فعله بعد ذلك في الوقت : هل يكونُ قضاءً أو أداءً . فذهب القاضي أبو بكر الى كونه قضاءً ، وخالفَهُ غيرُهُ في ذلك

حجَّةُ القاضي أنَّ الوقتَ صار مقدراً مضيقاً بما غلب على ظنِّ المكلَّف أنَّهُ لا يعيشُ اكثرَ منهُ ، ولذلك عصى بالتأخير عنهُ . فإذا فعل الواجبَ بعد ذلك فقد فعلَهُ خارجَ وقتهِ ، فكان قضاءً كما في غيرهِ من العبادات الفائتة في أوقاتها المقدّرة المحدودة

ولقائلٍ أن يقولَ : غايةُ ظنِّ المكلَّف أنَّهُ أوجبَ العصيانَ بالتأخير عن الوقتِ الذي ظنَّ حياتَهُ فيهِ دونَ ما بعدَهُ ؛ فلا يلزمُ من ذلك تضييقُ الوقتِ ، بمعنى أنَّهُ إذا بقيَ بعد ذلك الوقت كان فعلُهُ للواجب فيهِ قضاءً ، وذلك لأنَّهُ كان وقتاً للأداء . والأصل بقاء ما كان على ما كان . ولا يلزم من جعل ظنِّ المكلَّف موجباً للعصيان بالتأخير مخالفة هذا الأصل أيضاً . ولهذا فانَّهُ لا يلزمُ من عصيانِ المكلَّف بتأخيرِ الواجب الموسع عن أوَّل الوقت من غير عزم على الفعلِ عند القاضي أن يكونَ فعلُ الواجب بعد ذلك في الوقتِ قضاءً ، وهو في غاية الاتجاه

المسألة السادسة

اتّفقوا على أنَّ الواجبَ إذا لم يُفعَلْ في وقتهِ المقدَّر، وفُعِلَ بعدَهُ، أنّهُ يكونُ قضاءً. وسواءٌ تَركهُ في وقتهِ عمداً، أو سهواً

واتّفقوا على أنَّ ما لم يجب، ولم ينعقد سبب وجوبه في الأوقاتِ المقدَّرة، ففعلهُ بعد ذلك لا يكون قضاءً، لا حقيقة ولا مجازاً، كفوائت الصلوات في حالة الصّبَى والجنون

واختلفوا فيما انعقد سببُ وجوبهِ، ولم يجب لمانع، أو لفوات شرطٍ من خارج؛ وسواء كان المكلّف قادراً على الإتيانِ بالواجب في وقتهِ، كالصوم في حقّ المريض والمسافر، أو غيرَ قادر عليهِ، إمّا شرعاً كالصوم في حقّ الحائض، وإمّا عقلاً كالنائم؛ أنّهُ هل يُسمَّى قضاءً حقيقةً أو مجازاً. فمنهم من مال الى التجوُّزِ مصيراً منهُ إلى أنَّ القضاءَ إنّما يكونُ حقيقةً عند فواتِ ما وجب في الوقت استدراكاً لمصلحةِ الواجب الفائت. وذلك غيرُ متحقّقٍ فيما نحن فيهِ؛ ووجوبُهُ بعدذلك الوقت بأمرٍ مجدّد لا ارتباطَ لهُ بالوقت الأول. فكان اطلاقُ القضاء عليهِ تجوُّزاً. ومنهم من مال الى أنّهُ قضاءٌ حقيقةً، لما فيه من استدراك مصلحةِ ما انعقد سببُ وجوبهِ ولم يجب للمعارض واطلاق اسم القضاء في هذه الصور

فى محل الوفاق، إنما كان باعتبار ما اشتركا فيهِ من استدراك مصلحة ما انعقـد سبب وجوبه لا استدراك مصلحةِ ما وجب . وهذا هو الأشبهُ ، لما فيهِ من نفيِ التجوُّز والاشتراك عن اسم القضاء

المسألة السابعة

ما لا يتمُّ الواجبُ إلاَّ بهِ هل يُوصَفُ بالوجوب

اختلفوا فيهِ ، ولا بُدَّ قبل الخوض فى الحِجاج من تلخيص محلّ النزاع ، فنقول : ما لا يتم الواجبُ إلاّ بهِ ، إمّا أن يكونَ وجوبُهُ مشروطاً بذلك الشيء ، أو لا يكون مشروطاً بهِ

فإن كان الأوّل ، فهو كما لو قال الشارعُ « أوجبتُ عليكَ الصَّلاةَ ، إنْ كُنتَ متطهراً » فلا خلاف فى أنّ تحصيلَ الشرط ليس واجباً ، وإنَّما الواجبُ الصلاةُ ، إذا وُجـد الشرطُ . وإن كان الثانى ، وهو أن يكونَ وجوبهُ مطلقاً غيرَ مشروطِ الوجوب بذلك الغير ، بل مشروطَ الوقوع ، فذلك هو محلُّ النزاع إن كان الشرطُ مقدوراً للمكلّف ، وذلك كما لو وجبت الصلاةُ ، وتعذَّر وقوعها دون الطهارة ، أو وجب غسل الوجه ، ولم يكن إلاَّ بغسل جزءٍ من الرأس الى غير ذلك . وإن لم يكن الشرطُ مقدوراً للمكلَّف ، فلا إلاّ على رأى من يُجوّزُ تكليفَ ما لا يُطاق .

وذلك كحضور الإمام الجمعة، وحصول تمام العدد فيها، فإنّ ذلك غيرُ مقدورٍ لآحاد المكلفين

وإذا تلخّص محلُّ النزاع، فنقول: اتّفق أصحابُنا والمعتزلة على أنَّ ما لا يتمُّ الواجبُ إلاَّ بهِ «وهو مقدورٌ للمكلَّف» فهو واجبٌ. خلافاً لبعض الاصوليين. قال أبو الحُسين البصرى: وإنَّما قلنا إنَّ تحصيلَ الشرط واجبٌ، لأنهُ لو لم يجبْ، بل كان تركُهُ مباحاً لكان الآمرُ كأنهُ قالَ للمأمور: لك مباح ألاَّ تأتى بالشرط، وأُوجبُ عليك الفعل مع عدم الإتيان بما لا يتمُّ إلاَّ بهِ. وذلك تكليفٌ بما لا يُطاق، وهو مُحالٌ. وهذه الطريقةُ فى غايةِ الفساد وذلك لأنَّ وجوبَ المشروط إذا كان مطلقاً، فلا يلزمُ من إباحةِ الشرط أن يكونَ التكليفُ بالمشروطِ حالةَ عدم الشرطِ، فإنَّ عدمَهُ غيرُ لازمٍ من إباحتهِ، بل حالةَ عدم وجوب الشرطِ. وفرقٌ بين الأمرين. فلا يكون التكليف بالمشروط تكليفاً بما لا يُطاق. ثم يقالُ لهُ إن كانَ التكليفُ بالمشروطِ حالةَ عدمِ الشرطِ مُحالاً فالتكليفُ بالمشروط مشروطٌ بوجود الشرط، وكلُّ ما وجوبُهُ مشروطٌ بشرطٍ، فالشرطُ لا يكونُ واجبَ التحصيل لما سبق، ولا جواب عنهُ

والأقربُ فى ذلك أنْ يُقال: انعقد إجماعُ الأمةِ على اطلاقِ

القولِ بوجوبِ تحصيل ما أوجبهُ الشارعُ . وتحصيلهُ إنَّما هو بتعاطى الأُمورِ الممكنة من الإتيانِ بهِ . فاذا قيلَ يجبُ التحصيلُ بما لا يكونُ واجباً ، كان متناقضاً . وبالجملة فالمسألةُ وعرةٌ ، والطرُقُ ضيّقة ، فليُقنَعْ بمثل هذا فى هذا المضيق

فإن قيل: القول بوجوب الشرطِ زيادةٌ على ما اقتضاهُ الأمرُ بالمشروطِ ، إذ لا دلالةَ عليهِ ؛ والزيادة على النصِ نسخ ، ونسخ مدلول النصّ لا يكونُ إلاَّ بنصٍّ آخرَ ، ولا نصَّ . ثمَّ لو كان واجباً ، لكان مقدوراً ، حذَراً من التكليف بما لا يُطاق . وما يجبُ غسلُهُ من الرأسِ وإمساكهُ من الليلِ غيرُ مقدورٍ ، ولكان مُثاباً عليهِ ، ومُعاقباً على تركهِ . والثوابُ والعقابُ إنَّما هو على غسل الوجهِ وتركهِ ، وعلى صوم اليومِ وتركهِ ، لا على مسح بعضِ الرأس ، وإمساكِ شيء من الليل . ولهذا ، فإنَّهُ لو تُصُوِّر الإتيانُ بالمشروطِ دون شرطهِ ، كان كذلك

قلنا : جواب الأوّل أنَّ النسخَ إنَّما يلزمُ ان لو كان ما قيل بوجوبهِ رافعاً لمقتضى النصّ الوارد بالمشروطِ ، وليس كذلك ؛ فإنَّ مقتضاهُ وجوبُهُ ، ووجوبُهُ باقٍ بحالهِ

وجواب الثانى أنَّهُ مبنيٌّ على القولِ بأنَّ كلَّ واجبٍ لا يقدَّر بقدرٍ محدود . فالزيادةُ على أقل ما ينطلقُ عليه الإسمُ هل توصَفُ

بالوجوب لكون نسبة الكلّ الى الوجوب نسبةً واحدةً ، أو الواجبُ أقلُ ما ينطلقُ عليهِ الاسم والزيادة ندب . فمن ذهب الى القول الأوّل ، قال كلُّ ما يأتى بهِ من ذلك فهو واجب . والأصح انّما هو القولُ الثاني ، وهو أنّ الواجبَ أقل ما ينطلقُ عليهِ الاسمُ ، اذ هو مكتفى بهِ من غير لومٍ على تركِ الزيادة من غير بدلٍ ، وهو مقدورٌ

وجوابُ الثالث بمنع ما ذكروه . وجوابُ الرابع بأنّ الوجوبَ إنّما يتحقّقُ بالنسبةِ الى العاجز عن الأتيان بالمشروطِ دون الشرطِ لا القادر

الفصل الثانى

فى المحظور

وقد يُطلَقُ فى اللغةِ على ما كثرت آفاتهُ ؛ ومنهُ يُقال لبنٌ محظورٌ ، أى كثير الآفة . وقد يطلقُ بمعنى المنعِ والقطعِ ، ومنهُ قولهم : حظرتُ عليه كذا ، أى منعتهُ منهُ ؛ ومنهُ الحظيرةُ للبقعةِ المنقطعة تأتى اليها المواشى

وأمّا فى الشرع ، فقد قيلَ فيهِ ضدُّ ما قيلَ فى الواجبِ من

الحدود المزيّفةِ السابقِ ذكرُها . ولا يخفى وجهُ الكلامِ عليها .
والحقُّ فيهِ أنْ يُقال : هو ما يَنتهض فعلهُ سبباً للذمّ شرعاً بوجهٍ ما من حيث هو فعلٌ له

فالقيدُ الأول فاصلٌ لهُ عن الواجبِ والمندوبِ وسائر الأحكام والثاني فاصلٌ لهُ عن المخيّر كما ذكرناهُ في الواجبِ . والثالث فاصلٌ لهُ عن المُباحِ الذي يستلزمُ فعلهُ تركَ واجب ، فأنّهُ يذمُّ عليهِ ، لكن لا من جهةِ فعلهِ ، بل لما لزمهُ من تركِ الواجبِ ، والحظر : فهو خطابُ الشارع بما فعلهُ سبب للذمّ شرعاً بوجهٍ ما ، من حيث هو فعله . ومن أسمائهِ أنّهُ مُحرّمٌ ومعصيةٌ وذنبٌ .
واذا عُرِف معنى المحظور ، فلا بُدَّ من ذكر ما يختصُّ بهِ من المسائل ، وهي ثلاثُ مسائل

المسألة الاولى

يجوزُ أن يكونَ المحرّمُ أحدَ أمرين ، لا بعينهِ عندنا ، خلافاً للمعتزلة ، وذلك لأنّهُ لا مانعَ من ورودِ النهي بقولهِ : لا تكلّمْ زيداً أو عمراً . وقد حرّمتُ عليكَ كلامَ أحدِهما لا بعينـهِ ، ولستُ أُحرّمُ عليكَ الجميعَ ولا واحداً بعينهِ . فهذا الورودُ كان معقولاً غيرَ ممتنعٍ . ولا شكَّ أنّهُ إذا كان كذلك فليسَ المحرّمُ

مجموعَ كلاميهما، ولا كلام أحدِهما على التعيين، لتصريحه بنقيضه. فلم يبقَ إلاّ أنْ يكونَ المحرّمُ أحدَهُما لا بعينه

ومنهجُ الخصمِ في الاعتراض ومنهجُنا في الجواب، فكما سبق في الواجب المخيَّر، ولا يخفى وجهُهُ. ولكن رُبَّما تشبَّثَ الخصومُ ههنا بقولهم: إنَّ حرف «أو» اذا وَرَد في النهي، اقتضى الجمعَ دونَ التخيير؛ ودليلهُ قولهُ تعالى «ولا تُطعْ منهُم آثِماً أو كفُوراً» فإنَّ المُرادَ بهِ إنَّما هو النهيُ عن الطاعةِ لكلّ واحدٍ منهما، لا النهي عن أحدِهما

وجوابهُ أن يقالَ: مقتضى الآيةِ إنَّما هو التخيّير، وتحريمُ أحدِ الأمرَين لا بعينه، والجمعُ في التحريم ههنا إنما كان مُستفاداً من دليلٍ آخرَ، ويجبُ أن يكونَ كذلك جمعاً بين الآيةِ وما ذكرناه من الدليل

المسألة الثانية

اتفق العقلاءُ على استحالة الجمعِ بين الحظر والوجوب في فعلٍ واحدٍ، من جهةٍ واحدةٍ، لتقابُلِ حدَّيهما، كما سبق تعريفُهُ، إلاّ على رأي من يُجوّزُ التكليفَ بالمحال. وإنَّما الخلافُ في أنَّهُ هل يجوزُ انقسامُ النوعِ الواحدِ من الأفعال الى واجبٍ وحرامٍ،

كالسجودِ لله تعالى والسجود للصنم؛ وان يكونَ الفعلُ الواحدُ بالشخص واجباً حراماً من جهتين، كوجوب الفعل المعيَّن الواقع في الدار المغصوبة من حيث هو صلاةٌ، وتحريمه من حيث هو غَصبٌ شاغل لملك الغير؛ فذلك مماَّ جوَّزَهُ أصحابُنا مطلقاً واكثرُ الفقهـاء. وخالف في الصورةِ الأُولى بعضُ المعتزلة، وقالوا: السجودُ نوعٌ واحدٌ، وهو مأمورٌ بهِ لله تعالى، فلا يكون حراماً ولا منهياًّ بالنسبة إلى الصنم من حيث هو سجودٌ؛ وإلاَّ كان الشيء الواحدُ مأموراً منهياًّ، وذلك محالٌ؛ وإنما المحرَّمُ المنهيُّ قصدُ تعظيمِ الصنمِ، وهو غيرُ السجود

وخالف في الصورة الثانيـة الجبائي وابنهُ وأحمد بن حنبل وأهلُ الظاهر والزيدية. وقيل إنهُ رواية عن مالك. وقالوا الصلاة في الدار المغصوبة غيرُ واجبةٍ ولا صحيحة، ولا يسقط بها الفرضُ ولا عندها؛ ووافقهم على ذلك القاضي أبو بكر إلاَّ في سقوطِ الفرض، فإنَّهُ قال: يسقطُ الفرضُ عندها لا بها، مصيراً منهم إلى أنَّ الوجوبَ والتحريمَ إنما يتعلَّقُ بفعلِ المكلَّف، لا بما ليس من فعلهِ والأفعالُ الموجودةُ من المصلِّي في الدار المغصوبةِ أفعالٌ اختياريةٌ مُحرَّمةٌ عليهِ، وهو عاصٍ بهـا، مأثومٌ بفعلها؛ وليس لهُ من الأفعالِ غيرُ ما صَدَرَ عنهُ، فلا يتصوَّر ان تكونَ

واجبة طاعة ولا مُثاباً عليها ، متقرّباً بها الى الله تعالى . لأنّ الحرامَ لا يكونُ واجباً ، والمعصيةُ لا تكونُ طاعةً ، ولا مثاباً عليها ولا متقرّباً بها ، مع أنّ التقرُّبَ شرطٌ في صحةِ الصلاة

والحق في ذلك ما قالهُ الأصحابُ

أمّا في الصورةِ الأُولى فلضرورةِ التغايرِ بالشخصيّةِ بين السجود لله تعالى والسجود للصنم . ولا يلزم من تحريم أحد السجودين تحريمُ الآخر ، ولا من الوجوبِ الوجوبُ . وما قيل من أنّ السجودَ مأمورٌ بهِ للهِ تعالى ، فإن أُريدَ بهِ السجودُ من حيث هو كذلك ، فهو غيرُ مسلَّم ، بل السجودُ المقيّدِ بقصد تعظيمِ الرب تعالى دون ما قصدَ بهِ تعظيم الصنم . ولهذا قال الله تعالى « لاَ تسجدُوا للشمسِ ولاَ للقَمر واسجدوا للهِ » ولو كان كما ذكروهُ لكان عين المأمور به منهياً عنهُ ، وهو محال

وأمّا في الصورة الثانية ، فلضرورة تغايرِ الفعلِ المحكومِ عليهِ باعتبار اختلافِ جهتيهِ من الغصب والصلاة . وذلك لأن التغايرَ بين الشيئين ، كما انه قد يقعُ بتعدّدِ النوع تارةً كالإنسان والفرس ، وبتعدُّد الشخصِ تارةً كزيد وعمرو . فقد يقع التغاير مع اتحادِ الموضوع المحكوم عليه شخصاً بسبب اختلاف صفاتهِ ، بأن يكونَ المحكومُ عليهِ بأحد الحكمين المتقابلين هو الهيئة

الاجتماعيـة من ذاتهِ وإحدى صفتيهِ؛ والمحكومُ عليهِ بالحكم الآخر بالهيئة الاجتماعية والصفة الأُخرى كالحكم على زيد بكونهِ مذموماً لفسقهِ، ومشكوراً لكرمهِ، وذلك مما لا يتحقَّقُ معهُ التقابلُ بين الحكمين والمنعُ منهما

وقولهم: إنَّ الفعلَ الموجود منهُ في الدار المغصوبةِ متحدٌ وهو حرامٌ، فلا يكون واجباً

قلنا: المحكوم عليهِ بالحرمةِ ذاتُ الفعلِ من حيث هو فعل، أو من جهة كونهِ غصباً، الأَوَّلُ غيرُ مسلَّم. والثاني فلا يلزم منهُ امتناعُ الحكم عليهِ بالوجوب من جهة كونه صلاةً ضرورة الاختلاف كما سبق

فإن قيلَ متعلّقُ الوجوب إمَّا ان يكون هو متعلق الحرمة أو هو مغايرٌ له؛ والأول يلزم منه التكليف بما لا يُطاقُ والخصم لا يقول بذلك فيما نحن فيه سواءٌ قيل بأحالتهِ أو بجوازه. والثانى إما ان يكونَ متعلّق الوجوب والتحريم، متلازمين أو غير متلازمين، لا جائز أن يقال بالثانى؛ فإنَّ الغصب والصلاةَ، وإن انفكَّ احدُهما عن الآخر فى غير مسئلة النزاع، فهما متلازمان فى مسألة النزاع. فلم يبقَ غيرُ التلازم؛ وعند ذلك فالواجبُ متوقفٌ على فعل المحرَّم؛ وما لا يتمُّ الواجبُ الَّا بهِ فهو واجبٌ.

فالمحرّم الذى ذكرتموهُ يكونَ واجباً ، وهو تكليفٌ بما لا يُطاق . وأيضاً فإنّ الحركاتِ المخصوصة فى الصلاة والسكنات داخلةٌ فى مفهومها ، والحركات والسكنات تشغل الحيّز إذِ الحركة عبارة عن شغلُ الجوهرِ للحيّز بعد أن كان فى غيره ؛ والسكون شغلُ الجوهرِ للحيّز اكثر من زمانٍ واحدٍ. فشغلُ الحيّز داخلٌ فى مفهومِ الحركة والسكونِ الداخلين فى مفهوم الصلاة ، فكان داخلاً فى مفهوم الصلاة لأنّ جزء الجزء جزءٌ ، وشغلِ الحيّز فيما نحنُ فيهِ حرامٌ . فالصلاةُ التى جزءها حرامٌ لا تكونُ واجبةً ، لأنّ وجوبَها إما ان يستلزمَ ايجابَ جميع اجزائها ، أوْ لا يستلزم . والأول يلزم منهُ ايجابُ ما كان من أجزائها محرّماً ، وهو تكليفٌ بما لا يُطاق . والثانى يلزمُ منهُ أن يكون الواجبُ بعضُ أجزاءِ الصلاةِ ، لا نفس الصلاة ، لأنّ مفهومَ الجزء مغايرٌ لمفهومِ الكلّ وذلك مُحالٌ

قلنا : أمّا الإشكالُ الأوّلُ ، فيلزمُ عليهِ ما لو قال السيّدُ لعبدِهِ أوجبتُ عليك خياطة هذا الثوب ، وحرّمتُ عليكَ السكن فى هذه الدار ، فإن فعلتَ هذا أثبتُكَ ، وإن فعلتَ هذا ، عاقبتك ، فإنّهُ إذا سكن الدارَ ، وخاطَ الثوبَ ، فإنّهُ يصحّ أن يُقالَ فعلَ الواجب والمحرّم ويحسنُ من السيّدِ ثوابهُ لهُ على

الطاعة ، وعقابهُ لهُ على المعصية إجماعاً . وعند ذلك فكلُّ ما أوردوهُ مِن التقسيم فهو بعينهِ واردٌ ههنا . وذلك أن يُقالَ : متعلّقُ الوجوب ، إن كان هو متعلّق الحرمة ، فهو تكليفٌ بما لا يُطاق ، وليس كذلك فيما فُرِض من الصورة ؛ وإن تغايرا فهما في الصورةِ المفروضةِ متُلازمان ، وإن جاز انفكاكهما حسبما قيل في الصلاة في الدار المغصوبة . فالواجب متوقّف على المحرَّم ، فيلزم أن يكونَ واجباً لا مُحرَّماً ، لما قيل . وقد قيل بالجمع بين الواجب والمحرَّم فيها ، فما هو الجوابُ في هذه الصورة ، هو الجوابُ في صورة محلّ النزاع . وعلى هذا فقد اندفع الإشكالُ الثاني أيضاً من حيث انَّ شغل الحيّز داخلٌ في مفهوم الحركات المخصوصة الداخلة في مفهوم الخياطـة . وشغل الحيّز بالسكن محرَّمٌ على ما قيل في صورة محل النزاع من غير فرق ، والجواب يكون مشتركاً . كيف وإنَّ إجماعُ سلَف الأمة وهلمَّ جرًّا منعقدٌ على الكفّ عن أمر الظلمةِ بقضاء الصلوات المؤدَّات في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك منهم ، ولو لم تكن صحيحةً مع وجوبها عليهم ، لبقي الوجوبُ مستمرًّا ، وامتنع على الأمة عدمُ الإنكار عادةً وهو لازمٌ على المعتزلة وأحمد بن حنبل حيث اعترفوا ببقاء الفرضِ وعدم سقوطهِ . وأمَّا القاضي أبو بكر فإنَّهُ

قال إنّ الفرضَ يسقطُ عندَها لا بها ، جمعاً بين الإجماع على عدم النكير على ترك القضاء وبين ما ظنّهُ دليلاً على امتناع صحّةِ الصلاة . وقد بيّنا إبطالَ مستندِهِ

المسألة الثالثة

مذهبُ الشافعي أن المحرّم بوصفِهِ مضادٌّ لوجوبِ أصلِهِ ، خلافاً لأبي حنيفة

وصورة المسألة ما إذا أوجب الصوم وحرّم ايقاعـه في يوم العيد . وعلى هذا النحو فالشافعيّ اعتقدَ أنّ المحرّم هو الصومُ الواقع ؛ وألحقهُ بالمحرّم باعتبار أصلِهِ ؛ فكان تحريمُهُ مضادًّا لوجوبِهِ . وأبو حنيفة اعتقد أنّ المحرّم نفسُ الوقوع لا الواقع ، وهما غيران فلا تضاد ؛ إلحاقاً لهُ بالمحرّم باعتبارِ غيرِهِ وحيث قضى بتحريم صلاةِ المحدث وبطلانهـا ، إنّما كان لفواتِ شرطها من الطهارة لا للنهي عن إيقاعها مع الحدَث ، بخلاف الطواف حيثُ لم يقُم الدليلُ عندَهُ على اشتراطِ الطهارة فيهِ

وبالجملة فالمسألةُ اجتهاديّةٌ ظنيّةٌ ، لا حظَّ لها من اليقين ، وان كان الأشبه انما هو مذهبُ الشافعي من حيث ان اللغوي لا يفرقُ عند سماعِهِ لقول القـائل « حرّمتُ عليك الصوم في

هذا اليوم » مع كونه موجباً لتحريم الصوم ، وبين قولهِ حرَّمتُ عليك ايقاع الصوم فى هذا اليوم من جهةِ أنَّهُ لا معنى لإيقاع الصوم فى اليوم سوى فعل الصوم فى اليوم . فاذا كان فعل الصوم فيهِ مُحرَّماً ، كان ذلك مضادًّا لوجوبهِ لا محالة

فإن قيلَ : لو كان تحريمُ إيقاع الفعلِ فى الوقتِ تحريماً للفعلِ الواقع ، لَزِمَ أن يكونَ تحريمُ إيقاعِ الطلاقِ فى زمنِ الحيضِ تحريماً لنفسِ الطلاق ، ولو كانَ الطلاقُ نفسهُ محرَّماً لما كانَ معتبراً ، وكذلك وقوعُ الصلواتِ فى الأوقات والأماكن المنهىّ عن إيقاعِها فيها

قلنا : أما الطلاقُ فى زمنِ الحيض إنما قضى الشافعى بصحتهِ لظهورِ صرف التحريم عندهُ عن أصل الطلاق وصفتهِ ، الى أمرٍ خارجٍ ، وهو ما يُفضى اليهِ من تطويل العدَّة ، لدليلٍ دلَّ عليهِ . وأما الصلواتُ فى الأوقاتِ والأماكنِ المنهىّ عنها ، فقد منعَ بعضُ أصحابنا صحتَّها فى الأوقاتِ دون الأماكن . ومَنْ عمَّمَ ، اعتقدَ صرف النهى فيها عن أصل الصوم وصفتهِ الى أمرٍ خارج لدليلٍ دلَّ عليهِ أيضاً ، بخلافِ ما نحنُ فيه ، حتى لو قامَ الدليلُ فيهِ على ترك الظاهر لتُرِك

الفصل الثالث

في تحقيق معنى المندوب وما يتعلق بهِ من المسائل

والمندوب في اللغةِ مأخوذٌ من النَّدْب ، وهو الدُّعاء الى أمرٍ مُهِمٍّ ، ومنهُ قول الشاعر :

(لا يسألونَ أخاهم حينَ يندُبُهم * في النائباتِ على ما قال بُرهانا)

وأما في الشرع، فقد قيل : هو ما فِعْلُهُ خيرٌ من تركهِ . ويبطل بالأكل قبل ورودِ الشرع ، فإنهُ خيرٌ من تركهِ لما فيهِ من اللذَّةِ واستبقاء المهجة ، وليس مندوباً

وقيل : هوَ ما يُمْدَح على فعلهِ ، ولا يُذَمُّ على تركهِ ، ويبطل بأفعال الله تعالى ، فإنها كذلك ، وليست مندوبةً

فالواجبُ أن يقالَ : هوَ المطلوبُ فعلهُ شرعاً من غيرِ ذمٍّ على تركهِ مطلقاً . (فالمطلوب فعلهُ) احترازٌ عن الحرامِ والمكروهِ والمباح وغيرهِ من الأحكام الثابتة بخطاب الوضع والأخبار . و (نفي الذمّ) احترازٌ عن الواجب المخيَّر، والموسَّع ، في أول الوقت . وإذا عُرِف معنى المندوب ، ففيه مسألتان :

المسألة الأولى

ذهب القاضي أبو بكر وجماعةٌ من أصحابنا الى أن المندوبَ

مأمورٌ بهِ خلافاً للكَرخيّ وأبي بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة.

احتجّ المُثبتونَ بأن فعل المندوبِ يُسمى طاعةً بالاتّفاق، وليس ذلك لذات الفعل المندوب اليه وخصوص نفسهِ، وإلاّ كان طاعة بتقدير وُرودِ النهي عنهُ، ولا لصفةٍ من الصفات التي يشاركهُ فيها غيرهُ من الحوادث، وإلاّ كان كلُّ حادثٍ طاعةً، ولا لكونه مُراداً لله تعالى، وإلاّ كان كلُّ مُرادِ الوقُوع طاعةً، وليس كذلك ولا لكونهِ مُثاباً عليهِ، فإنهُ لا يخرجُ عن كونهِ طاعةً، وإن لم يُثبْ عليهِ، ولا لكونهِ موعوداً بالثوابِ عليه، لأنهُ لو ورد فيهِ وعدٌ لتحقّقَ، لاستحالةِ الخُلْف في خبر الشارع، والثوابُ غيرُ لازم لهُ بالإجماعِ، والأصلُ عدم ما سوى ذلك. فتعين أن يكونَ طاعةً لما فيهِ من امتثال الأمر، فإنَّ امتثالَ الأمرِ يُسمّى طاعةً، ولهذا يُقال: فلان مُطاعُ الأمر، ومنهُ قولُ الشاعر

(ولو كُنتَ ذا أمرٍ مُطاعٍ لما بدا * توَانٍ من المأمورِ في كلّ أمركا)

كيف وقد شاع وذاع إطلاقُ أهلِ الأدَب قولَهم بانقسام الأمر الى أمرِ إيجاب، وأمر ندب. فإن قيل: أمكن أن يكون طاعةً لكونهِ مقتضى ومطلوباً ممن لهُ الطلبُ والاقتضاء، ولا يلزم أن يكونَ ذلك لكونهِ مأموراً. ثمّ لو كان فعلهُ طاعةً لكونهِ مأموراً، لكان ترْكُهُ معصيةً لكونهِ مأموراً. ولذلك

يُقال أُمِرَ فعصى . ومنهُ قولُ الشاعر :

(أمرتكَ أمراً جازماً فعصيتني)

وليس كذلك بالإجماع

ويدلُّ على أنهُ غيرُ مأمورٍ قولُهُ عليهِ السلام « لولا أنْ أشُقَّ على أُمّتِي لأمَرْتُهُمْ بالسِّوَاكِ عِنْدَ كلِّ صَلاَةٍ » وقولُهُ عليهِ السلام لبَرِيرَةَ وقد عُتِقَتْ تحت عبد لو راجعتيه فقالت : « بأمْرِكَ يا رَسُولَ اللهِ » فقال لا ؛ « إنَّما أنا شافِع » نفى الأمرَ فى الصورتين مع أنَّ الفعلَ فيهما مندوبٌ . فدلَّ على أن المندوبَ ليس مأموراً

قلنا : أما الاقتضاء والطلب فهو الأمرُ عندنا على ما يأتى ، فتسليمهُ تسليمٌ لمحلِّ النزاع . قولهم لا يُسمَّى تاركُهُ عاصياً . قلنا لأنَّ العصيان اسمُ ذمٍّ مختصٌّ بمخالفَةِ أمر الإيجاب ، لا بمخالفة مطلقِ أمرٍ . ويجب أن يكونَ كذلك جمعاً بين ما ذكروهُ من الإطلاق وما ذكرناهُ من الدليل . ولمثلِ هذا يجبُ حملُ الحديثين على أمر الإيجاب دون الندب . ويخصُّ الحديث الأول أنهُ قيّدَهُ بالمشقّةِ ، وهى لا تكونُ فى غير أمر الإيجاب . وإذا ثبت كونهُ مأموراً فهو حسَنٌ بجميع الاعتبارات السابق ذكرُها فى مسألة التحسين والتقبيح ، وهل هو داخلٌ فى مسمَّى الواجب ، فالكلام فيهِ على ما سيأتى فى الجائز نفياً وإثباتاً

المسألة الثانية

اختلف أصحابُنا فى المندوب هل هو من أحكام التكاليف ؟ فأثبته الاستاذ أبو إسحاق ، ونفاه الأكثرون ، وهو الحق

وحجّةُ ذلك أنّ التكليفَ إنما يكونُ بما فيهِ كُلفةٌ ومشقّةٌ . والمندوبُ مُساوٍ للمُباح فى التخيير بين الفعل والترك من غير حَرَجٍ ، مع زيادة الثواب على الفعل . والمباحُ ليسَ من أحكام التكليف على ما يأتى ، فالمندوب أولى

نعم ، ان قيل إنّهُ تكليفيّ باعتبار وجوب اعتقاد كونِهِ مندوبًا ، فلا حَرَجَ ، فإنْ قيل المندوب لا يخلو عن كُلفةٍ ومشقةٍ ، فإنهُ سببٌ للثواب ، فإن فَعَلَهُ رغبةً فى الثوابِ ففعلُهُ مُشِقٌّ كفعل الواجب ، وإن تركه شقّ عليهِ ما فاته من الثواب الجزيلِ بفعله ، ورُبّما كان ذلك أشقّ عليه من الفعل ، بخلاف ترك المُباح . قلنا : يلزمُ عليه أن يكون حكم الشارع على الفعل بكونه سببًا للثواب حكمًا تكليفيًا ، لأنهُ إنْ أتى بالفعل رغبةً فى الثواب الذى هو مُسبّبُهُ فهو مُشِقٌّ ، وإنْ تركه شَقّ عليهِ ما فاتهُ من الثواب . وهو خلاف الإجماع

الفصل الرابع

فى المكروه

المكروه فى اللغة مأخوذٌ من الكريهةِ ، وهى الشدّة فى الحرب . ومنهُ قولُهم جَمَلٌ كَرْهٌ ، أى شديدُ الرأسِ ، وفى معنى ذالك الكراهةُ والكراهِيَة

وأمّا فى الشرع ، فقد يُطلَقُ ويُرادُ بهِ الحرامُ ، وقد يُرادُ بهِ تركُ ما مصلحتهُ راجحةٌ ، وإن لم يكن منهياً عنهُ ، كتركِ المندوبات . وقد يُرادُ بهِ ما نُهِىَ عنهُ نَهْىَ تنزيهٍ لا تحريم ، كالصلاة فى الأوقاتِ والأماكن المخصوصة . وقد يُرادُ بهِ ما فى القلب منهُ حزازةٌ . وإن كان غالبُ الظنِّ حلّهُ ، كأكل لحم الضَبُع

وعلى هذا فمن نظرَ الى الاعتبارِ الأوّل حدّهُ بحدِّ الحرام ، كما سبق . ومَنْ نَظَرَ الى الاعتبار الثانى ، حدّهُ بتركِ الأَوْلى . ومَن نَظَرَ الى الاعتبار الثالث ، حَدَّهُ بالمنهىّ الذى لا ذَمَّ على فعلهِ . ومَن نَظَرَ الى الاعتبار الرابع ، حدّهُ بأنّهُ الذى فيهِ شُبهةٌ وتردُّدٌ

وإذا عُرِفَ معنى المكروه ، فالخلافُ فى كونهِ منهياً عنهُ ، وفى كونهِ من أحكام التكاليف ، فعلى نحو ما سبق فى المندوب ، ولا يخفى وجهُ الكلام فى الطرفين تزييفاً واختياراً

الفصل الخامس

فى المباح وما يتعلق به من المسائل

أمّا المُباح ، فهو فى اللغة مشتقٌّ من الإباحةِ ، وهى الإظهارُ والإعلان . ومنهُ يُقالُ باحَ بسرّهِ ، إذا أظهرَهُ . وقد يَرِدُ أيضاً بمعنى الإطلاق والإذن ، ومنهُ يُقال أبحتُهُ كذا ، أى أطلقتهُ فيهِ وأذنت لهُ

وأمّا فى الشرع ، فقد قال قومٌ هو ما خُيّر المرء فيهِ بين فِعْلهِ وتركه شرعاً . وهو منقوضٌ بخصال الكفارة المخيّرة . فإنّهُ ما من خصلةٍ منها إلاّ والمكفّر مخيَّرٌ بين فعلها وتركها ، وبتقدير فعلها لا تكونُ مباحةً بل واجبة . وكذلك الصلاةُ فى أول وقتها الموسّع مخيَّرٌ بين فعلها وتركها مع العزم ، وليست مباحةً بل واجبة . وقال قومٌ ، هو ما استوى جانباهُ فى عدَم الثواب والعقاب ، وهو مُنتَقضٌ بأفعال الله تعالى ، فإنها كذلك ، وليست متّصفةً بكونها مُباحةً . ومنهم من قال هو ما أُعْلِمَ فاعلُهُ أو دُلَّ أنهُ لا ضررَ عليهِ فى فعلهِ ولا تركهِ ، ولا نفعَ لهُ فى الآخرة ، وهو غيرُ جامعٍ ، لأنّهُ يَخرُجُ منهُ الفعل الذى خيَّر الشارعُ فيهِ بين الفعلِ والترك مع إعلام فاعلهِ ، أو دلالة الدليل السمعى ، على استواء فعلهِ فى

المصلحة والمفسدة دُنيا وأُخرى ، فإنَّهُ مُباحٌ ، وإن اشتمل فعلُهُ وتركُهُ على الضرر

والأقربُ فى ذلك أن يُقالَ : هو ما دلَّ الدليلُ السمعيُّ على خطابِ الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والتركِ من غير بَدَلٍ . فالقيدُ الأوَّل فاصلٌ له عن فعل الله تعالى : والثانى عن الواجب الموسع فى أول الوقت والواجب المخيَّر

واذا عُرف معنى المُباح ففيهِ خمسُ مسائل

المسألة الاولى

اتفق المسلمون على أنَّ الإباحةَ من الأحكام الشرعيّة خلافاً لبعضِ المعتزلة ، مصيراً منهُ إلى أنَّ المُباحَ لا معنى لهُ سوى ما انتفى الحرجُ عن فعلهِ وتركهِ . وذلك ثابتٌ قبلَ ورودِ الشرع ، وهو مستمرٌّ بعدَهُ ، فلا يكون حكماً شرعيّاً . ونحن لا ننكرُ أنَّ انتفاء الحرَج عن الفعل والترك ليس بإباحةٍ شرعيةٍ ، وإنَّما الإباحةُ الشرعيةُ خطابُ الشارع بالتخيير على ما قرَّرناهُ . وذلك غيرُ ثابتٍ قبلَ ورود الشرع . ولا يخفى الفرقُ بين القسمين . فإذاً ما أثبتناهُ من الإباحة الشرعية لم يتعرَّض لنفيها وما نُفى غير ما أثبتناه

المسألة الثانية

اتفق الفقهاء والأصوليّون قاطبةً على أنَّ المُباحَ غيرُ مأمورٍ بهِ، خلافاً للكعبيّ وأتباعِهِ من المعتزلة، فى قولهم إنَّهُ لا مُباحَ فى الشرع، بل كلُّ فعلٍ يُفرَض فهو واجبٌ مأمورٌ بهِ.

احتجَّ من قال إنَّهُ غيرُ مأمورٍ بهِ أنَّ الأمرَ طَلَبٌ يَستلزمُ ترجيحَ الفعلِ على الترك، وهو غيرُ متصوَّرٍ فى المُباحَ لما سبق فى تحديدهِ، ولأن الأُمة مُجمِعَةٌ على انقسام الأحكام الى وجوبٍ وندبٍ، وإباحةٍ، وغيرُ ذلك. فمُنكِرُ المباح يكونَ خارقاً للإجماع

وحجَّةُ الكعبيّ أنَّهُ ما من فعلٍ يُوصَفُ بكونهِ مُباحاً إلاَّ ويتحقَّقُ بالتلبُّسِ بهِ ترك حرامٍ ما. وتركُ الحرامِ واجبٌ، ولا يتمُّ تركُهُ دون التلبُّس بضدٍّ من أضدادِهِ، وما لا يتمُّ الواجبُ إلاَّ بهِ فهو واجبٌ لما سبق. ثم اعتذَرَ عن الإجماعِ المحتجّ بهِ بأن قال: يجبُ حملهُ على ذاتِ الفعل مع قطعِ النظرِ عن تعلُّقِ الأمرِ بهِ لسببِ توقُّفِ تركِ الحرام عليهِ. فإنَّهُ إذ ذاك لا يكونُ مأموراً بهِ، ضرورة الجمع بين الأدلَّةِ بأقصى الإمكان. وقد اعترَضَ عليهِ من لا يعلم عَوَرَ كلامهِ، بأنَّهُ وإن كان تركُ الحرامِ واجباً، فالمباحُ ليس هو نفس تركِ الحرام، بل شيء يُتركُ بهِ

الحرامُ مع إمكانِ تحقّق تركِ الحرام بغيرهِ ، فلا يلزم أن يكون واجباً وهو غيرُ سديدٍ . فإنّهُ اذا ثبت أنّ تركَ الحرام واجبٌ ، وأنّهُ لا يتمُّ بدون التلبّسِ بضدٍّ من أضدادهِ . وقد تقرّر أنّ ما لا يتمُّ الواجبُ دونَهُ ، فهو واجبٌ . فالتلبّسُ بضدٍّ من أضدادهِ واجبٌ ؛ غايتُهُ أنّ الواجبَ من الأضدادِ غيرُ معيّنٍ قبل تعيينِ المكلّفِ لهُ . ولكنْ لا خلافَ في وجوبهِ بعدَ التعيين ، ولا خلاصَ عنهُ إلاّ بمنعِ وجوب ما لا يتمُّ الواجبُ إلاّ بهِ ، وفيهِ خرقُ القاعدةِ الممهدّةِ على أُصول الأصحاب . وغايةُ ما أُلزم عليه أنّهُ لو كان الأمرُ على ما ذكرت ، لكان المندوبُ بل المحرّمُ إذا تُرِكَ بهِ مُحرّمٌ آخرُ ، أن يكونَ واجباً ، وكانَ يجبُ أن تكونَ الصلاةُ حراماً على هذه القاعدة عند ما إذا ترك بها واجباً آخرَ ، وهو محالٌ ، فكان جوابُهُ أنّهُ لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم ، بالنظر الى جهتين مختلفتين ، كما في الصلاة في الدار المغصوبة ونحوه

وبالجملة ، وإن استبعدَهُ من استبعدَهُ ، فهو في غايةِ الغوص والإشكال ، وعسى أن يكونَ عند غيري حلّهُ

المسألة الثالثة

اختلفوا فى المُباح هل هو داخلٌ فى مسمّى الواجب أم لا ؟

وحجة من قال بالدخول ، أنّ المُباحَ ما لا حرَجٍ على فعلهِ . وهذا المعنى متحقّقٌ فى الواجب ، والزيادةُ التى اختصّ بها الواجبُ غيرُ نافيةٍ للاشتراكِ فيما قيل

وحجّةُ من قالَ بالتباينِ ، أنّ المُباحَ ما خيّر فيهِ بين الفعلِ والتركِ بالقيود المذكورة، وهو غيرُ متحقّقٍ فى الواجب، وهو الحق

فإنْ قيل: العادة مطردة بإطلاق الجائز على الصلاة الواجبة والصوم الواجب فى قولهم صلاة جائزة ، وصوم جائز ، ولو لم يكن مفهوم الجائز متحقّقاً فى الواجب ، لزم منهُ إمّاً الاشتراكُ وإمّاً التجوُّز ، وهو خلافُ الأصل

قلنا ولو كان إطلاقهُ عليهِ حقيقةً ، فلا مشتركَ بينهما سوى نفى الحرَج عن الفعلِ بدليل البحث والسبر . فلو كان ذلك هو المسمّى حقيقةً ، فالعادةُ أيضاً مُطّردةٌ بإطلاقِ الجائز على ما انتفى الحرَجُ عن تركهِ . ولهذا يُقال : المحرّم جائزُ الترك . وما هو مسمّى الجائز أولاً غير متحقق ههنا . ويلزم من ذلك أن يكونَ إطلاقُ اسم الجائز على تركِ المحرّم مجازاً أو مشتركاً ، وهو خلاف

الأصل . وليس أحدُ الأمرين أولى من الآخر ، بل احتمالُ التجوُّزِ فيما ذكرناهُ أَولى ، لما فيهِ من مُوافقة الإطلاق فى قولهم : هذا واجبٌ وليس بجائزٍ . وعلى كل تقدير فالمسألةُ لفظيةٌ ، وهى فى محل الاجتهاد

المسألة الرابعة

اختلفوا فى المُباح هل هو داخلٌ تحت التكليف . واتفاقُ جمهورٍ من العلماء على النفى خلافاً للاستاذ أبى اسحاق الاسفراينى

والحق أنّ الخلاف فى هذه المسألة لفظىٌّ . فإن النافى يقولُ إنّ التكليفَ إنّما يكونُ بطلب ما فيهِ كلفةٌ ومشقّةٌ . ومنهُ قولهم : كلّفتُكَ عظيماً ، أى حمّلتك ما فيهِ كلفةٌ ومشقّة . ولا طلب فى المُباح ولا كلفة ، لكونهِ مخيّراً بين الفعل والترك . ومن أثبتَ ذلك لم يُثبته بالنسبة الى أصل الفعل ، بل بالنسبة الى وجوب اعتقاد كونهِ مباحاً . والوجوبُ من خطابِ التكليف فما التقيا على محزّ واحد

المسألة الخامسة

اختلفوا فى المُباح هل هو حَسَنٌ أم لا

والحقُّ امتناعُ النفى والإثبات فى ذلك مطلقاً ، بل الواجب

أن يُقالَ إنَّهُ حسَنٌ باعتبار أنّ لفاعلِه أن يفعلهُ شرعاً أو باعتبار موافقتهِ للغرض . وليس حسناً باعتبـار أنَّهُ مأمورٌ بالثناء على فاعلِه على ما تقرّر فى مسألة التحسين والتقبيح

الفصل السادس

فى الأحكام الثابتة بخطاب الوضع والأخبار

وهى على أصناف

الصنف الاول — الحكم على الوصف بكونهِ سبباً

والسببُ فى اللغة عبارةٌ عمّاً يُمكنُ التوصّلُ بهِ الى مقصودٍ مّا ؛ ومنهُ سُمّى الحبلُ سبباً ، والطريقُ سبباً ، لإمكان التوصُّل بهما الى المقصود . وإطلاقُهُ فى اصطلاح المتشرّعين على بعض مسمّياتهِ فى اللغة . وهو كلُّ وصفٍ ظاهرٍ منضبطٍ دلّ الدليلُ السمعىُّ على كونهِ معرّفاً لحكمٍ شرعىّ . ولا يخفى ما فيه من الاحتراز ، وهو منقسمٌ الى ما لا يستلزم فى تعريفه للحكم حكمة باعثة عليهِ كجعل زوال الشمس أمارة معرّفة لوجوب الصلاة ، فى قولهِ تعالى « أقِمِ الصَّلَوٰةَ لدلوكِ الشّمْسِ » وفى قولهِ عليهِ السلامُ « إذا زالتِ الشّمْسُ فَصَلُّوا » وكجعلِ طلوعِ هلالِ رَمَضان أمارةً على وجوب صوم

رمضان ، بقولهِ تعالى « فمن شَهِدَ منكُم الشَّهرَ فَلْيَصُمْهُ » وقولُهُ عليهِ السلامُ « صُومُوا لِرُؤْيتهِ ، وأفطروا لِرُؤْيتهِ » ونحوه ، وإلى ما يستلزمُ حِكْمةً باعثةً للشرع على شرعِ الحكم المسبّب كالشدة المُطْرِبة المعرّفة لتحريم شربِ النبيذ ، لا لتحريم شرب الخمر فى الأصل المقيس عليه . فإنَّ تحريمَ شرب الخمر معروفٌ بالنصّ أو الإجماع ، لا بالشدَّة المطربة . ولأنَّها لو كانت معرّفةً لهُ ، فهى لا يعرف كونُها علةً بالاستنباط ، إلاَّ بعد معرفةِ الحكم فى الأصلِ . وذلك دورٌ ممتنعٌ . وعلى هذا فالحكم الشرعى ليسَ هو نفسَ الوصف المحكوم عليه بالسببية ، بل حكم الشرع عليهِ بالسَبَبية . وعلى هذا فكل واقعة عُرِف الحكم فيها بالسبب لا بدليل آخر من الأدلة السمعية ، فللهِ تعالى فيها حكمان أحدُهما الحكم المعرّف بالسبب ، والآخر السببية المحكوم بها على الوصف المعرّف للحكم ، وفائدة نصبه سبباً معرّفاً للحكم عُسْرُ وقوف المكلّفين على خطاب الشرع فى كل واقعة من الوقائع ، بعد انقطاع الوحى ، حَذَراً من تعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية . وسواءٌ كان السببُ مماَّ يتكرّر بتكرُّرهِ الحكم ، كما ذكرناهُ من زوال الشمس وطلوع الهلال ، وغيره من أسباب الضمانات والعقوبات والمعاملات ، أو غير متكرّرٍ بهِ ، كالاستطاعة فى الحجّ ونحوهِ ،

وسواء كان وصفاً وجودياً ، أو عدمياً شرعياً ، أو غير شرعى على ما يأتى تحقيقهُ فى القياس

واذا أُطلِقَ على السبب أنَّهُ مُوجِبٌ للحكم ، فليسَ معناهُ أنَّهُ يُوجِبهُ لذاتِهِ ، وصفة نفسه ؛ وإلاَّ كان موجباً لهُ قبل ورود الشرع ، وإنَّما معناهُ أنهُ معرِّفٌ للحكم لا غير ، كما ذكرناهُ فى تحديده

فإن قيل لو كانت السببية حكماً شرعياً ، لافتقرت فى معرفتها الى سببٍ آخرَ يُعَرِّفها . ويلزم من ذلك إمَّا الدَّوْرُ إن افتقر كلُّ واحدٍ من السببين الى الآخر ؛ وإمَّا التسلسلُ ، وهو مُحالٌ . وأيضاً فإنَّ الوصفَ المعرِّف للحكمِ ، إمَّا أن يعرِّفهُ بنفسهِ ، أو بصفةٍ زائدةٍ

فإن كانَ الأوَّل ، لزمَ أن يكونَ معرِّفاً لهُ قبلَ ورودِ الشرعِ وهو مُحالٌ . وإنْ كانَ بصفةٍ زائدةٍ عليهِ ، فالكلامُ فى تلك الصفةِ كالكلامِ فى الأول ، وهو تسلسلٌ مُمتَنِعٌ . وأيضاً فإنَّ الطريقَ الى معرفة كونِ الوصف سبباً للحكم ، إنَّما هو ما يستلزمهُ من الحكمة المستدعية للحكم من جلبِ مصلحةٍ ، أو دفع مفسدةٍ . وذلك ممتنعٌ لوجهين : الأولُ أنهُ لو كانت الحكمةُ معرِّفة لحكم السببية ، لأمكن تعريفُ الحكم المسبب بها من غيرِ حاجةٍ الى

توسُّطِ الوصف . وليس كذلك بالإجماعِ

الثانى أنَّ الحكمةَ ، إمَّا أن تكونَ قديمةً أو حادثةً . فان كان الأوَّل لزم من قدمِها قدمُ موجبها ، وهو معرفة السببية . وإن كانَ الثانى ، فلا بُدَّ لها من معرّفٍ آخر لخفائها . والتقسيمُ فى ذلك المعرّف عائدٌ بعينهِ

قلنا معرفةُ السببية مستندةٌ الى الخطابِ ، أو الى الحكمة اللازمة للوصف مع اقتران الحكم بها فى صورةٍ ، فلا تستدعى سبباً آخرَ يعرّفها حتى يلزمَ الدور ، أو التسلسل ؛ وبما ذكرناهُ ههنا يكونَ دفعُ إشكال الثانى أيضاً

وأمَّا الوجهُ الأول من الإشكالِ الثالث ، فالوجهُ فى دفعهِ أنَّ الحكمة المعرّفة للسببيةِ ليس مطلقُ حكمةٍ بل الحكمةُ المضبوطة بالوصف المقترن بالحكم؛ فلا تكون بمجرّدها معرّفةً للحكم فإنها إذا كانت خفيَّةً غيرَ مضبوطةٍ بنفسها ولا بملزومها من الوصف فلا يُمكنُ تعريف الحكم بها ، لعدمِ الوقوف على ما بهِ التعريف لاضطرابها واختلافها باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان ؛ وما هذا شأنهُ فدأبُ الشارعِ فيهِ ردُّ الناس الى المظانّ الظاهرة المنضبطة المستلزمة لاحتمال الحكمة دفعاً للعسر والحرج عنهم

وأما الوجهُ الثانى منـهُ ، فالوجهُ فى دفعهِ أنْ يُقالَ الحكمة

اذا كانت مضبوطةً بالوصف فهى معروفةٌ بنفسها غيرُ مفتقرةٍ الى معرِّفٍ آخرَ ، ولا يلزم من تقدُّمها على ورود الشرع أن تكون معرِّفة للسببية، لتوقُّفِ ذلك على اعتبارها فى الشرع ، ولا اعتبارَ لها قبلَ ورودِ الشرع . وإذا عُرِف معنى السبب شرعاً ، فلو تخلَّفَ الحكمُ عنهُ فى صورةٍ من الصوَرِ، فهل تبطلُ سببيتُهُ أم لا . فسيأتى الكلامُ عليهِ فى مسألةِ تخصيصِ العلَّة فيما بعد

الصنف الثانى — الحكمُ على الوصفِ بكونهِ مانعاً

والمانعُ منقسمٌ الى مانع الحكم ، ومانعِ السبب . أمَّا مانعُ الحكمِ فهو كلُّ وصفٍ وجوديٍّ ظاهرٍ منضبطٍ مستلزمٍ لحكمةٍ مقتضاها بقاء نقيضُ حكم السبب ، مع بقاء حكمة السبب كالأبوة فى باب القصاص مع القتل العمد العدوان . وأمَّا مانعُ السبب فهو كلُّ وصفٍ يخلُّ وجودهُ بحكمةِ السبب يقيناً ، كالدَّين فى باب الزكاة مع ملك النصاب

الصنف الثالث — الشرط

والشرطُ ما كان عدمهُ مُخلاًّ بحكمةِ السبب ، فهو شرطُ السبب كالقدرة على التسليم فى باب البيع ؛ وما كان عدمهُ مشتملاً على حكمةٍ مقتضاها نقيضُ حكم السبب مع بقاء حكمةِ السبب ، فهو

شرطُ الحكم، كعدم الطهارة فى الصلاةِ مع الإتيان بمسمّى الصلاة. والحكم الشرعىُّ فى ذلك إنّما هو قضاء الشارع على الوصف بكونه مانعاً أو شرطاً، لا نفسَ الوصفِ المحكوم عليه. وقد يَرِدُ ههنا من الإشكالات ما وردت على السببِ، والوجهُ فى دفعها ما سبق

الصنف الرابع — الحكم بالصحة

وهى فى اللغة مقابل السقم، وهو المرض. وأمّا فى الشرع فقد تُطلَقُ الصحّةُ على العبادات تارةً، وعلى عقود المعاملات تارة. أمّا فى العباداتِ، فعند المتكلم، الصحةُ عبارةٌ عن مُوافقَةِ أمرِ الشارع، وجب القضاء أو لم يجب. وعند الفقهاء، الصحةُ عبارةٌ عن سقوط القضاء بالفعلِ. فمن صلّى، وهو يظنُّ أنّهُ مُتطهّرٌ، وتبيّن أنّهُ لم يكن متطهّراً، فصلاتهُ صحيحةٌ عند المتكلّم لموافَقةِ أمرِ الشارع بالصلاةِ على حسب حالهِ، وغير صحيحة عند الفقهاء لكونها غيرَ مسقطةٍ للقضاء. وأمّا فى عقود المعاملات، فمعنى صحة العقدِ ترتب ثمرته المطلوبة منهُ عليه. ولو قيل للعبادة صحيحة بهذا التفسير فلا حَرَجَ. ومن فسّرَ صحةَ العقدِ باذنِ الشارع فى الانتفاع بالمعقود عليهِ، فهو فاسدٌ. فإنَّ البيع بشرطِ الخيار صحيحٌ بالإجماع،

وإن لم يتحقّق إذنُ الشارع بالانتفاع بتقدير الفسخ قبل انقضاء المدّةِ، مع أنهُ لا يَطّرِدُ هذا التفسير في صحّةِ الصلاة وغيرها من العبادات . وإن صحَّ، فالنزاعُ في أمرٍ لفظيّ؛ ولا بأسَ بتفسير كون العبادةِ مُجزِيةً بكونها مُسقطة لوجوبِ القضاء . وحيث لم تكن متصفةً بكونها مجزيةً عند ادائها مع اختلال شرطها، وسقوطُ القضاء بالموت، إنّما كان لأنهُ لم يسقط القضاء بفعلها بل بالموتِ

الصنف الخامس — الحكم بالبطلان

وهو نقيضُ الصحةِ بكل اعتبارٍ من الاعتبارات السابقة . وأمّا الفاسدُ، فمرادفٌ للباطل عندنا، وهو عندَ أبي حنيفة قسمٌ ثالث مُغايرٌ للصحيحِ والباطل، وهو ما كان مشروعاً بأصلهِ، ممنوعاً بوصفهِ، كبيع مال الربا بجنسهِ متفاضلاً ونحوه. وسيأتي تحقيق ذلك في المناهي

الصنف السادس — العزيمة والرخصة

أمّا العزيمةُ، ففي اللغة الرُّقْيَة، وهي مأخوذةٌ من عَقْد القلب المؤكّد على أمرٍ ما، ومنهُ قوله تعالى « فنسي وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً » أي قصداً مؤكداً . ومنهُ سُمّيَ بعضُ الرُسلِ «أُلو العزمِ» لتأكّدِ

قصدِهم فى إظهار الحقّ. وأمّاً فى الشرعِ فعبارةٌ عمّاً لزم العبادَ بإلزام اللهِ تعالى، كالعبادات الخمسِ ونحوها

وأمّاً الرُّخصةُ فى اللغة، بتسكين الخاء، فعبارةٌ عن التيسير والتسهيل. ومنهُ يُقال رخص السعر، اذا تيسَّر وسهل. وبفتح الخاء، عبارة عن الأخذ بالرخص. وأمّاً فى الشرع، فقد قيل الرخصة ما أُبيح فعلُهُ مع كونِهِ حراماً، وهو تناقضٌ ظاهر. وقيل ما رُخِّصَ فيهِ، مع كونهِ حراماً، وهو، مع ما فيهِ من تعريف الرخصة بالترخيص المشتقّ من الرخصة، غيرُ خارجٍ عن الإباحة. فكان فى معنى الأول. وقال أصحابُنا: الرخصة ما جاز فعلُهُ لعذرٍ مع قيامِ السبب المحرِّم، وهو غيرُ جامعٍ. فإنّ الرخصة، كما قد تكونُ بالفعلِ، قد تكونُ بتركِ الفعل، كإسقاط وجوبِ صوم رمضان، والركعتين من الرباعية فى السفر. فكان من الواجب أن يُقالَ: الرخصة ما شُرع من الأحكامِ لعذرٍ الى آخر الحدّ المذكور، حتّى يعمّ النفى والإثباتُ. ثمّ العذر المرخّص لا يخلو إمّاً أن يكونَ راجحاً على المحرّم، أو مساوياً، أو مرجوحاً. فإن كان الأوّل، فوجبهُ لا يكونُ رخصةً، بل عزيمةً؛ وإلاّ كان كلُّ حكمٍ ثبتَ بدليلٍ راجحٍ مع وجود المُعارض المرجوح رخصة، وهو خلافُ الإجماع. وإن كانَ مُساوياً، فإن

قائلًا بتساقط الدليلين المتعارضين من كل وجه ، والرجوع الى الأصل ، فلا يكون ذلك رخصة ؛ وإلا كان كل فعل يقينًا فيه على النفي الأصلي قبل ورود الشرع رخصة ، وهو ممتنع . وإن لم تقل بالتساقط ، فالقائل قائلان : قائل يقول بالوقف عن الحكم بالجواز وعدمه إلى حين ظهور الترجيح ، وذلك عزيمة لا رخصة ؛ وقائل يقول بالتخيير بين الحكم بالجواز ، والحكم بالتحريم . ويلزم من ذلك أن لا يكون أكل الميتة حالة الاضطرار رخصة ضرورة عدم التخيير بين جواز الأكل والتحريم . لأن الأكل واجب جزمًا ؛ وقد قيل بكونه رخصة . فلم يبق إلا أن يكون الدليل المحرم راجحًا على المستبيح . ويلزم من ذلك العمل بالمرجوح ومخالفة الراجح ، وهو في غاية الإشكال ، وإن كان هذا القسم هو الأشبه بالرخصة ، لما فيها من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ، ومخالفة الراجح . وعلى هذا فإباحة شرب الخمر ، والتلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه ، وإسقاط صوم رمضان ، والقصر في الرباعية في السفر ، والتيمم مع وجود الماء للجراحة أو لبعد الماء أو لبيعه بأكثر من ثمن المثل رخصة حقيقة ، وأكل الميتة حالة الاضطرار وإن كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء للمهجة ، فرخصة من جهة ما في الميتة من الخبث المحرم وما لم يوجبه الله علينا ،

وإن كان واجباً على من قبلنا ، فليس رخصةً حقيقةً ، وإن سُمّيَ رخصةً لعدم الدليل المحرّم لتركه . وكذلك كلُّ حكم ثبت جوازُهُ على خلاف العموم للمخصِّص لا يكونُ رخصةً ، لأنَّ المخصِّص بيّن لنا أنَّ المتكلّم لم يُرد باللفظ العام لغةً صورة التخصيص ، فلا يكون إثباتُ الحكم فيها على خلافِ الدليل ، لأنَّ العموم إنَّما يكونُ دليلاً على الحكم فى آحاد الصوَر الداخلة تحتَ العموم لغةً مع إرادة المتكلم لها ، ومع المخصّص فلا إرادة

الاصل الثالث

في المحكوم فيهِ

وهو الأفعال المكلَّف بها . وفيهِ خمسُ مسائل :

المسألة الاولى

اختلف قولُ أبي الحسَن الأشعري في جواز التكليف بما لا يُطاقُ نفياً وإثباتاً ، وذلك كالجمع بين الضدّين ، وقلب الأجناس ، وإيجاد القديم وإعدامهِ ونحوه . وميلهُ في أكثر أقوالهِ الى الجواز ، وهو لازمٌ على أصلهِ في اعتقاد وجوبِ مقارنة القدرة الحادثة للمقدور بها ، مع تقدُّم التكليف بالفعل على الفعل ، وأن القدرةَ الحادثةَ غيرُ مؤثّرة في مقدورها ، بل مقدورُها مخلوقٌ لله تعالى

ولا يخفى أنَّ التكليفَ بفعلِ الغير ، حالةَ عدم القدرة عليهِ ، تكليفٌ بما لا يُطاق . وهذا هو مذهبُ أكثر أصحابهِ وبعض معتزلةِ بغداد ، حيثُ قالوا بجوازِ تكليف العبدِ بفعلٍ في وقتٍ علمَ اللهُ تعالى أنَّهُ يكونُ ممنوعاً عنهُ ، والبكرية حيثُ زعموا أنَّ الختم والطبعَ على الأفئدةِ مانعان من الإيمان مع التكليف بهِ .

غير أنَّ من قالَ بجوازِ ذلك من أصحابهِ اختلفوا فى وقوعهِ نفياً وإثباتاً . ووافقهُ على القول بالنفى بعضُ الأصحابِ ، وهو مذهبُ البصريّين من المعتزلة وأكثر البغداديّين . وأجمعَ الكلُّ على جوازِ التكليفِ بما علم اللهُ أنَّهُ لا يكونُ عقلاً وعلى وقوعهِ شرعاً ، كالتكليف بالايمان لمن علم اللهُ أنّهُ لا يُؤمنُ كأبى جهل ، خلافاً لبعضِ الثّنَوية

والمختارُ إنّما هو امتناعُ التكليف بالمستحيل لذاتهِ ، كالجمع بين الضدّين ونحوهِ . وجوازهُ فى المستحيل باعتبار غيرهِ . وإليهِ ميلُ الغزالى ، رحمه اللهُ

ولنفرض الكلام فى الطرفين : أمّا الطرفُ الأوّلُ ، وهو امتناعُ التكليف بالمستحيل لذاتِهِ ، فيَدلُّ عليهِ أنَّ التكليفَ طلبُ ما فيه كلفةٌ . والطلبُ يستدعى مطلوباً متصوّراً فى نفس الطالب . فإنَّ طلبَ ما لا تصوّرَ لهُ فى النفسِ محالٌ ، والمستحيلُ لذاتهِ ، كالجمع بين الضدّين ، والنفى والإثبات معاً فى شئٍ واحدٍ ونحوهِ ، لا تصوُّرَ لهُ فى النفسِ . ولو تُصوِّر فى النفس ، لما كان وقوعُهُ فى الخارج ممتنعاً لذاتِهِ . وكما يمتنعُ التكليفُ بالجمع بين الضدّين فى طَرَفِ الوجودِ ، فكذلك يمتنعُ التكليفُ بالجمع بين الضدّين فى طَرَفِ السلبِ ، اذا لم يكنْ بينهما واسطةٌ ، كالتكليف

بسلب الحَرَكةِ والسكونِ معاً فى شىءٍ واحدٍ ، لاستحالةِ ذلك لذاتيهما . وعلى هذا فمن توسَّط مزرعةً مغصوبةً فلا يُقالُ لهُ : لا تمكثْ ولا تخرجْ ، كما ذهب إليهِ أبو هاشم ، وإن كان فى كلّ واحدٍ من المكث والخروج إفسادُ زرعِ الغير ، بل يتعيَّن التكليف بالخروج ، لما فيهِ من تقليل الضرر ، وتكثيرهِ فى المكث ، كما يكلّف المُولجُ فى الفرج الحرام بالنزع وإن كان بهِ مماساً للفرج المحرَّم ، لأنَّ ارتكابَ أدنى الضررَين يصيرُ واجباً نظراً الى رفع أعلاهما ، كإيجاب شرب الخمر على من غصَّ بلقمةٍ ونحوهِ . ووجوبُ الضمانِ عليهِ بما يُفسدُهُ عند الخروج لا يدلُّ على حرمة الخروج ، كما يجب الضمان على المضطر فى المخمصةِ بما يُتلِفُهُ بالأكل ، وإن كان الأكل واجباً وإن قدر انتفاء الترجيح بين الطرفين ؛ وذلك ، كما اذا سقط انسانٌ من شاهقٍ على صدر صبيٍّ محفوف بصبيانٍ ، وهو يعلمُ أنَّهُ إن استمرَّ قتل من تحتهُ ، وإن انتقلَ قتلَ من يليهِ ، فيمكن أن يُقالَ بالتخيير بينهما ، أو يخلو مثل هذه الواقعة عن حكم الشارعِ ، وهو أولى من تكليفهِ طلبَ ما لا تصوُّرَ لهُ فى نفس الطالب على ما حقّقناه

وهذا بخلافِ ما إذا كانَ مُحالاً باعتبار غيرهِ ، فإنَّهُ يكونُ ممكناً باعتبـار ذاتهِ . فكان متصوراً فى نفس الطالب ، وهو واضحٌ لا غُبار عليهِ

فإن قيل : ما ذكرتموهُ من إحالة طلب الجمع بين الضدّين بناءً على عدم تصوُّرِهِ في نفسِ الطالب غيرُ صحيح ؛ وذلك لأنّهُ لو لم يَكُنْ متصوّراً في نفس الطالب ، لما علم إحالتَهُ ، فإنّ العلمَ بصفةِ الشيء فرعُ تصوّرِ ذلك الشيء ، واللازمُ مُمتنعٌ ؛ وإن سُلّم دلالة ما ذكرتموهُ ، إلاّ أنّهُ مُعارَضٌ بما يدلُّ على جواز التكليف بالجمع بين الضدّين ووقوعهِ شرعاً . وبيانهُ قولهُ تعالى لنوح « إِنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلاَّ مَنْ قَدْ آمَنَ » أَخبرَ أَنَّهُ لا يُؤْمِنُ غيرُ من لم يُؤْمِنْ ، مع أَنَّهم كانوا مكلَّفين بتصديقهِ فيما يُخبرُ بهِ ، ومن ضرورة ذلك تكليفهُم بأن لا يُصدّقُوهُ تصديقاً لَهُ في خبرهِ أَنَّهم لا يؤمنون . وأيضاً فإنّ الله تعالى كلّف أبا لَهَبٍ بتصديقِ النبيّ عليهِ السلامُ في أخبارهِ . ومن أخبار النبيّ عليهِ السلامُ ، أنّ أبا لَهَبٍ لا يُصدّقُهُ لإخبار الله تعالى لنبيه بذلك ، فقد كلّفَهُ بتصديقِهِ في إخبارهِ بعدم تصديقهِ لهُ . وفي ذلك تكليفُهُ بتصديقِهِ وعدم تصديقهِ ، وهو تكليفٌ بالجمع بين الضدّين

قلنا : أمّا الإشكالُ الأول ، فمندفعٌ . وذلك لأنّ الجمع المعلوم المتصوّر المحكوم بنفيهِ عن الضدّين إنّما هو الجمع المعلوم بين المختلفاتِ . التي ليست متضادةً ؛ ولا يلزم من تصوُّرهِ منفياً

عن الضدّين تصورُهُ ثابتاً لهما ، وهو دقيقٌ فليتأمل وما ذكروهُ من المعارضة . فلا نسلّم وجود الإخبار بعدم الإيمان فى الآيتين مطلقاً

أمّا فى قصة أبى لَهَبٍ ، فغايةُ ما ورد فيهِ قولُهُ تعالى «سيصلى ناراً ذاتَ لَهَبٍ » وليسَ فى ذلك ما يدلُّ على الإخبار بعدم تصديقهِ للنبيّ مطلقاً ؛ فإنّهُ لا يمتنعُ تعذيبُ المؤمنِ ؛ وبتقدير امتناع ذلك ، أمكن حملُ قوله تعالى «سيصلى ناراً ذات لهب» على تقديرِ عَدَم إيمانهِ . وكذلك التأويل فى قولهِ تعالى « إنّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قومِكَ إلاَّ مَنْ قد آمن » أى بتقدير عَدَم هداية الله تعالى لهم إلى ذلك . وذلك لا يدلُّ على الإخبار بعدَم الإيمان مطلقاً ؛ وإن سلّمنا ذلك ، ولكن لا نسلّم أنّهم كُلِّفوا بتصديق النبيّ عليهِ السلامُ فيما أخبر من عَدَمِ تصديقهم بتكذيبهِ . وهذا مما اتّفق عليهِ نُفاةُ التكليف بالجمع بين الضدّين

وأمّا الطرَفُ الثانى وهو بَيانُ جوازِ التكليف بالمستحيل لغيرهِ ، فقد احتجّ الأصحابُ عليهِ بالنصّ والمعقول : أمّا النصُّ ، فقولهُ تعالى « ربّنـا ولا تُحمِّلْنا مَا لا طَاقَةَ لنَا بهِ » سألوا دَفعَ التكليفِ بما لا يُطاقُ . ولو كان ذلك ممتنعاً ، لكان مندفعاً بنفسهِ ، ولم يكن الى سؤال دفعهِ عنهم حاجة . فإنْ قيلَ إنّما يُمكنُ حملُ

الآية على سؤال دفع ما لا يُطاق أن لو كان ذلك ممكناً، وإلاَّ لتعذَّر السؤالُ بدفع ما لا إمكان لوقوعِه، كما ذكرتموه، وإمكانُهُ متوقّفٌ على كون الآية ظاهرةً فيهِ فيكونُ دوراً، سلّمنا كونها ظاهرة فيما ذكرتموهُ، ولكن أمكن تأويلُها بالحمل على سؤال دفع ما فيهِ مشقّةٌ على النفس؛ وإن كان ممَّا يُطاقُ ويجبُ الحملُ عليهِ لموافقتهِ لما سنذكرهُ من الدليل بعدَ هذا، سلّمنا إرادة دفع ما لا يُطاق، لكنَّهُ حكايةُ حالِ الدَّاعين، ولا حجّة فيهِ، سلّمنا صحة الاحتجاج بقولِ الدّاعين، لكن لا يخلو إمّاَ أن يُقالَ بأنَّ جميعَ التكاليفِ غيرُ مُطاقةٍ، أو البعض دون البعض. الأوّل، يوجب إبطالُ فائدةِ تخصيصهم بذكر ما لا يُطاق، بل كان الواجبُ أن يُقالَ لا يكلفنا. وإن كان الثاني، فهو خلافُ أصلكم، سلّمنا دلالةَ ما ذكرتموهُ، لكنَّهُ مُعارَضٌ بقولهِ تعالى «لا يُكلِّفُ اللهُ نفساً إلاَّ وُسعَها» وهو صريحٌ في الباب. وقوله تعالى «وما جَعَلَ عليكم في الدّين من حَرَجٍ» ولا حَرَجَ أشدُّ من التكليف بما لا يُطاق

والجواب — عن السؤال الأول: أنَّ الآية بوضعها ظاهرةٌ فيما لا يُطاق، فيجبُ تقديرُ إمكانِ التكليف بهِ ضرورة حمل الآية على ما هي ظاهرةٌ فيهِ، حذراً من التأويل من غير دليل

وعن الثانى أنهُ تركُ الظاهرَ من غير دليل

وعن الثالث أنَّ الآيةَ إنما وردت فى معرض التقرير لهم ، والحثّ على مثل هذه الدعوات . فكانَ الاحتجاجُ بذلك لا بقولهم

وعن الرابع أنهُ وإنْ كانَ كلُّ تكليفٍ عندنا تكليفاً بما لا يُطاق ، غير أنهُ يجب تنزيلُ السؤال على ما لا يُطاق ، وهو ما يتعذَّرُ الإتيان بهِ مطلقاً فى عرفهم ، دون ما لا يتعذَّرُ لما فيهِ من إجراء اللفظ على حقيقتهِ ، وموافقة أهل العرف فى عرفهم غايته إخراجُ ما لا يُطاقُ مما هو مستحيلٌ فى نفسهِ لذاتهِ من عموم الآية لما ذكرنا من استحالة التكليف بهِ ، وامتناع سؤال الدفع للتكليف بما لا تكليفَ بهِ . ولا يخفى أنَّهُ تخصيصٌ ، والتخصيصُ أولى من التأويل . وعن المعارضة بالآيتين أنَّ غايتهما الدلالةُ على نفى وقوع التكليف بما لا يُطاق . ولا يَلزمُ من ذلك نفىُ الجوازِ المدلول عليهِ من جانبنا ؛ كيف وإنَّ الترجيحَ لما ذكرناهُ من الآيةِ لاعتضادها بالدليل العقلى على ما يأتى ؛ ومع ذلكَ فلا خروجَ لها عن الظنّ والتخمين . وربَّما احتجَّ بعضُ الأصحاب بقولهِ تعالى « يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ » وهو تكليفٌ بالسجودِ مَعْ عَدَمِ الاستطاعةِ ، وإنَّما يصحُّ الاحتجاجُ بهِ أن لو أمكن أن يكونَ الدعاء فى

الآخرة بمعنى التكليفِ، وليس كذلك للإجماع على أنَّ الدارَ الآخرة إنَّما هي دارُ مُجازاةٍ ، لا دارُ تكليفٍ

وأمَّا من جهة المعقول، فقد احتجَّ فيهِ بعضهم بحججٍ واهية :

الاولى منها : هو أنَّ الفعلَ المكلَّف بهِ إن كان مع استواء داعى العبدِ الى الفعل والترك ، كان الفعلُ ممتنعاً لامتناعِ حصول الرجحانِ معهُ ؛ وإن كان مع الترجيح لأحدِ الطرفين ، كان الراجحُ واجباً ، والمرجوحُ ممتنعاً ، والتكليفُ بهما يكونَ محالاً

الثانية : أنَّ الفعلَ الصادرَ من العبدِ إمَّا أن يكونَ العبدُ متمكناً من فعلهِ وتركهِ ، أو لا يكون . فإن لم يكن متمكناً منهُ ، فالتكليفُ لهُ بالفعلِ يكونُ تكليفاً بما لا يُطاقُ ؛ وإن كانَ متمكناً منهُ ، فإمَّا أنْ لا يتوقف ترجيح فعلهِ على تركهِ على مرجّح ، أو يتوقف . الأولُ محالٌ ، وإلاَّ كان كلُّ موجودٍ حادثاً هكذا ، ويلزمُ منهُ سدّ باب إثباتِ واجبِ الوجود ، وإنْ توقفَ ، فذلك المرجّح إن كان من فعلِ العبدِ عادَ التقسيمُ ، وهو تسلسلٌ ممتنعٌ . وإن كان من فعلِ غيرهِ ، فإمَّا أن يجبَ وقوعُ الفعلِ ، أو لا يجبُ . وإذا لم يجبْ ، كان ممتنعاً أو جائزاً . والأولُ محالٌ ، وإلاَّ كان المرجّح مانعاً ؛ وإن كان الثاني ، عاد التقسيمُ بعينهِ ، وهو ممتنعٌ فلم يبقَ سوى الوجوبِ . والعبدُ إذ ذاك يكونُ مجبوراً لا مخيَّراً ،

وهو عينُ التكليف بما لا يُطاق

الثالثة : أن قدرَة العبدِ غيرُ مؤثرة فى فعلهِ ، وإلاَّ كانت مؤثرةً فيهِ حال وجودهِ ، وفيهِ إيجادُ الموجود أو قبل وجودهِ ، ويلزمُ من ذلك أن يكون تأثيرُ القدرةِ فى المقدور مغايراً لهُ لتحقّق التأثير فى الزمن الأول دونهُ . والكلام فى ذلك التأثير وتأثير مؤثرهِ فيهِ ، كالأول ؛ وهو تسلسلٌ ممتنعٌ ، والقدرةُ غير مؤثّرة فى الفعل ، وهو المطلوبُ

الرابعة : أنّ العبدَ مكلّفٌ بالفعلِ قبلَ وجودِ الفعلِ ، والقدرةُ غيرُ موجودةٍ قبلَ الفعل ، لأنها لو وُجدت ، لكانَ لها متعلّقٌ ، ومتعلّقُها لا يكونَ عدماً ، لأنّهُ نفيٌ محضٌ ، فلا يكونُ أثراً لها ، فكان وجوداً ؛ ولزم من ذلك أن تكونَ موجودةً مع الفعل لا قبلهُ

الخامسة : أنّ العبدَ مأمورٌ بالنظرِ لقولهِ تعالى «قُلِ انظروا» والنظرُ متوقّفٌ على القضايا الضرورية ، قطعاً للتسلسل ، وهى متوقّفةٌ على تصوّرِ مُفرداتِها ، وهى غيرُ مقدورة التحصيل ، لأنّهُ إن كانَ عالماً بها ، فتحصيلُ الحاصل محالٌ ، وإن لم يكنْ عالماً بها ، فطلبها محالٌ . فالنظر يكون ممتنعَ التحصيل

وهذه الحججُ ضعيفةٌ جدًّا

أما الحجة الأولى ، فلقائلٍ أن يقولَ : ما المانعُ أن يكونَ وجودُ الفعلِ مع رجحان الداعِي الى الفعلِ، قوله لأنَّهُ صارَ الفعلُ واجباً . قلنا صار واجباً بالداعي اليـهِ والاختيار لهُ ، أو لذاتِهِ . الأوَّلُ مسلَّمٌ ، والثاني ممنوعٌ . وعلى هذا خرج العبدُ عن كونهِ مكلَّفاً بما لا يُطاق ثمَّ يَلزمُ عليهِ أن تكونَ أفعالُ الربِّ تعالى غيرَ مقدورةٍ بعينِ ما ذكروهُ وهو ممتنعٌ . فما هو الجوابُ عن أفعالِ اللهِ يكون مشتركاً

وأمَّا الثانية ، فهي بعينِها أيضاً لازمة على أفعالِ الله إذ أمكن أنْ يُقالَ فعل الله . إمَّا ان لا يكونَ متمكّناً منهُ ، أو يكون . وهو إمَّا أن يفتقر الى مرجّح ، أو لا ؛ وإن افتقر الى مرجّح ، فإن كان من فعلِهِ عادَ التقسيمُ ، وإن لم يكن من فعلهِ ، فإمَّا أن يجبَ وقوعُ الفعلِ معَهُ ، أو لا يجب ، وهلمَّ جرًّا إلى آخرهِ . والجوابُ يكون مشتركاً

وكذلك الثالثةُ أيضاً لازمةٌ على أفعال اللهِ ، مع أنَّها مقدورة لهُ إجماعاً

وأمَّا الرابعةُ ، فيلزمُ منها أن تكونَ قدرةُ الرب تعالى حادثةً موجودةً مع فعلهِ ، لا قبلَهُ ، وهو مع إحالتِهِ ، فقائلُ هذه الطريقة غير قائلٍ بهِ . وبيانُ ذلك أنَّهُ أمكنَ أن يُقالَ : لو وُجدت

قدرةُ الربِّ قبلَ وجودِ فعلِهِ ، لكان لها متعلّقٌ ، وليسَ متعلّقها العدَم . فلم يبقَ غيرُ الوجودِ . ويلزم أن لا يكونَ قبلَ الفعلِ بعين ما ذكروهُ

وأمّا الخامسة ، فأشدُّ ضعفاً ممّا قبلها ، إذ هى مبنيّةٌ على على امتناعِ اكتساب التصوُّرات ، وقد أبطلناهُ في كتاب « دقائق الحقائق » إبطالاً لا ريبةَ فيهِ بما لا يحتملهُ هذا الكتاب ، فعلى الناظر بمراجعتِهِ . وبتقدير أن لا تكونَ التصوُّراتُ مكتسبةً ، فالعلمُ بها يكونُ حاصلاً بالضرورة ، والتكليف بالنظر المستند إلى ما ينقطعُ التسلسلُ عندَهُ من المعلومات الضروريةِ ، لا يكون تكليفاً بما لا يُطاق ، وهو معلومٌ بالضرورة . والمعتَمدُ فى ذلك مسلكان :

المسلكُ الأوّلُ أنّ العبدَ غيرُ خالقٍ لفعلهِ ، فكان مكلّفاً بفعل غيرهِ ، وهو تكليفٌ بما لا يُطاق . وبيانُ أنّهُ غيرُ خالقٍ لفعلهِ أنّهُ لو كان خالقاً لفعلهِ ، فليس خالقاً لهُ بالذات والطبع إجماعاً ، بل بالاختيار . والخالق بالاختيار ، لا بدّ وأن يكونَ مخصِّصاً لمخلوقهِ بالإرادة . ويلزمُ من كونهِ مريداً لهُ أنْ يكونَ عالماً بهِ ضرورة . والعبدُ غيرُ عالم بجميع أجزاء حركاتِهِ ، فى جميع حالاتِهِ ، ولا سيّما فى حالةِ إسراعِهِ ، فلا يكون خالقاً لها

المسلك الثانى إنّ إجماعَ السلَفِ منعقدٌ قبلَ وجودِ المُخالفين من الثنوية على إنّ اللهَ تعالى مكلِّفٌ بالإيمان لمن علم أنّهُ لا يُؤمن، كمن مات على كفرهِ، وهو تكليفٌ بما يَستحيل وقوعُهُ؛ لأنّهُ لو وقع لزم أن يكونَ علم البارى تعالى جهلاً وهو مُحال .

فإن قيل : أمّا المسلكُ الأوّل، وإن سلّمنا أنّ العبدَ لا بدَّ وأن يكونَ عالماً بما يخلقُهُ من أفعالهِ، لكن من جهةِ الجملة أو من جهة التفصيل . الأوّل لا سبيلَ الى نفيهِ، والثانى ممنوع . وإن سلّمنا دلالة ما ذكرتموهُ على أنّ العبدَ غيرُ خالقٍ لفعلهِ، لكنّهُ مُعارضٌ بما يدلُّ على خلقهِ لهُ . ودليلهُ المعقول والمنقول :

أمّا المعقولُ، فهو أنّ قدرةَ العبدِ ثابتةٌ بالإجماع منا ومنكم على فعلهِ؛ فلو لم تكنْ هى المؤثّرة فيهِ، لانتفى الفرقُ بين المقدور وغيرهِ، وكان المؤثّرُ فيهِ غيرَ العبد، ويلزمُ منهُ وجودُ مقدورٍ بين قادرَين، ولمَا وقع الاختلافُ بين القوىّ والضعيفِ، ولجاز أن يكونَ متعلقةُ بالجواهرِ والألوان، كما فى العلمِ، ولكان العبدُ مُضطرّاً بما خلق فيهِ من الفعلِ لا مختاراً، ولجاز أن يصدرَ عن العبدِ أفعالٌ محكمةٌ بديعةٌ، وهو لا يشعرُ بها، ولما انقسمَ فعلُهُ الى طاعةٍ ومعصيةٍ، لأنّهُ ليس من فعلهِ، ولكانَ الربُّ تعالى أضرَّ على العبدِ من ابليس، حيث أنّهُ خلَق فيهِ الكفرَ وعاقبَهُ

عليه، وابليس داعٍ لا غير، ولما حسن شكرُ العبدِ ولا ذمُّهُ على أفعالهِ، ولا أمرُهُ ولا نهيهُ، ولا عقابهُ ولا ثوابهُ، ولكان الرب تعالى آمراً للعبدِ بفعل نفسهِ، وهو قبيحٌ معدودٌ عند العقلاء من الجهلِ والحُمق، ولكانَ الكفرُ والإيمان من قضاءِ الله تعالى وقدرهِ، وهو إما أن يكونَ حقاً أو باطلاً. فان كان حقاً، فالكفرُ حقٌّ؛ وان كانَ باطلاً، فالإيمان باطلٌ، ولكانَ الربُّ تعالى إما راضياً بهِ أو غيرَ راضٍ؛ والأوَّلُ يلزمُ منهُ الرضى بالكفرِ، والثانى يلزمُ منهُ عدمُ الرضى بالإيمان، والكلُّ محالٌ مُخالفٌ للإجماع

وأمَّا النقلُ، فقولهُ تعالى «وإنِّي لغفَّارٌ لِمَنْ تابَ وآمنَ، وعَملَ صالِحاً» وقولهُ تعالى «أمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجترحَوا السيِّئاتِ» وقول النبيِّ عليهِ السلامُ «اعملوا وقارِبُوا وسَدِّدوا» وقولهُ عليهِ السلامُ «نيَّةُ المُؤْمنِ خيرٌ مِنْ عَمَلِهِ» إلى غيرِ ذلك من النصوصِ الدالَّة على نسبةِ العمَلِ إلى العبدِ. والعقلاءُ متُوافِقُون على إطلاقِ إضافةِ الفعلِ إلى العبدِ بقولهم: فلانٌ فعل كذا وكذا. والأصلُ فى الإطلاقِ الحقيقةُ

وأمَّا المسلكُ الثانى، فهو أنَّ تعلُّقَ علمِ البارى تعالى بالفعل أو بعدمهِ، إمَّا أن يكونَ مُوجباً لوجود ما علم وجودهُ، وامتناع وجودِ ما علم عدمهُ، أو لا يكون كذلك. فان كان الأوَّل، فيلزمهُ

محالات، وهو أن يكونَ العلمُ هو القدرةُ، أو أَن يُستغنَى به عن القدرة؛ ولا يكونُ الربُّ قادراً على إيجاد شيء أو عدمه، وأن لا يكونَ للربّ اختيارٌ، ولا للعبدِ في وجودِ فعلٍ من الأفعال لكونه واجباً بالعلم، أو ممتنعاً. وإن لم يكنْ موجباً للوجود ولا للعدم، فقد بطلَ الاستدلالُ، وإن سُلِّم ذلك. لكنهُ مُعارَضٌ بما سبق من الأدلَّةِ العقليَّةِ والنقليّةِ

والجواب عمّا ذكروهُ أولاً على المسلكِ الأوّل بأنّ الفعلَ المخلوقَ للعبد بتقدير خلقهِ لهُ مخلوقٌ لهُ بجميعِ أجزائهِ؛ وكلُّ جزءٍ منهُ مخلوقٌ لهُ بانفرادِهِ، فيجبُ أن يكونَ عالماً بهِ لما سبق

وهذا هو العلمُ بالتفصيل، وهو غيرُ عالمٍ لما حقّقناهُ

وعما ذكروهُ من الإلزامِ الأوّلِ بمنع عدمِ الفرقِ بين المقدور وغيرهِ

وعن الثاني أنهُ إنَّما يمتنعُ وجودُ مقدورٍ بين قادرَين خالقَينِ، أو مكتسبين، أمَّا بين خالقٍ ومكتسب، فهو غيرُ مسلَّم

وعن الثالث بأنّ الاختلافَ بين القويّ والضعيفِ إنَّما هو واقعٌ في كثرة ما يخلقهُ اللّهُ تعالى من القُدَر على المقدورات في أحد الشخصَين دون الآخر، لا في التأثير

وعن الرابع أنهُ إنَّما يلزمُ أن لو كانَ تعلُّق العلم بالجواهر

والأعراض من جهةِ كونهِ غيرَ مؤثّرٍ فيها، وهو غيرُ مسلّم

وعن الخامس أنهُ إنّما يلزمُ أن يكونَ العبدُ مُضطرًّا ان لو لم يكنْ فعلهُ مكتسبًا لهُ ومقدوراً، ولا يلزم من عدم التأثير عدمُ الاكتساب

وعن السادس أنهُ لا مانعَ من تلازُمِ القدرةِ على الشيء والعلم بهِ

وعن السابع أنهُ لا معنى لانقسامِ فعل العبد الى الطاعةِ والمعصيةِ غيرُ كونهِ مأموراً بهذا، ومَنهياً عن هذا، لكسبهِ، وهو كذلك

وعن الثامن أنهُ لازم على أصابهم أيضاً، فإن التمكُّنَ من الكفر بخلقِ القدرةِ عليهِ أضرُّ من الدعاء اليهِ. وقد فعلَ اللهُ تعالى ذلك بالعبدِ، فما هو جوابٌ لهم هو جوابُنا

وعمّا ذكروه من الأمرِ والنهي، والشكرِ والذمّ، والثواب والعقاب والأمر للعبد بما هو من فعلِ الله تعالى، بالمنع من تقبيح ذلك بتقديرِ أنْ يكونَ قادراً، غيرَ مؤثّر. كيف وإنّهُ مبني على التحسين والتقبيح العقليّ وقد أبطلناهُ

وعن الالزام بالقضاءِ والقدَر، أنَّ القضاء قد يُطلَقُ بمعنى الإعلام، والأمر، والاختراع، وانقضاء الأجل، وإلزام الحكم، وتوفية الحقوق، والإرادة لغةً. وعلى هذا فالإيمانُ من قضائِهِ

بجميع هذه الاعتبارات ، وهو حقٌّ وأمّا الكفرُ فليس من قضائه بمعنى كونهِ مأموراً ، بل بمعنى خلقهِ وإرادة وقوعهِ ، وهو حقٌّ من هذا الوجهِ أيضاً

وعن الإلزام بالرّضى أنّهُ راضٍ بالإيمان ، وغيرُ راضٍ بالكفر

وعن المنقولِ بأنَّ ما ذكروهُ غايتُهُ إضافةُ الفعل الى العبد حقيقةً . ونحن نقولُ بهِ ، فإنَّ الفاعلَ عندَنا على الحقيقة هو مَنْ وقعُ الفعلِ مقدوراً لهُ . وهو أعمُّ من الموجد

والجوابُ عمّا ذكروهُ فى المسلكِ الثانى بأنَّ تعلُّق العلمِ بوجود الفعل بملازمة الوجود المقدور ، فإنهُ إنّما يعلمُ وجودهُ مقدوراً ، لا غيرُ مقدورٍ ، وكذلك فى العدم . وعلى هذا ، فلا يلزمُ منهُ عدمُ القدرةِ فى حقِّ اللهِ تعالى ولا سلب اختياره فى فعلهِ . وكذلك العبيدُ فإنهُ إنما علمَ وقوعَ فعلِ العبدِ مقدوراً للعبد ؛ والمعارضات فقد سبق الجواب عنها

المسألة الثانية

مذهبُ الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة أنهُ لا يُشْتَرَطُ فى التكليف بالفعلِ ، أن يكونَ شرطهُ حاصلاً حالةَ التكليف ، بل لا مانعَ من ورودِ التكليف بالمشروطِ ، وتقديم شرطهِ عليهِ ،

وهو جائزٌ عقلاً، وواقعٌ سمعاً، خلافاً لأكثر أصحابِ الرأى وأبى حامد الأسفراني من أصحابنا؛ وذلك كتكليف الكفّار بفروع الإسلام حالةَ كفرِهم

ودليلُ الجوازِ العقلىّ أنهُ لو خاطبَ الشارعُ الكافرَ المتمكّنَ من فهمِ الخطاب، وقال لهُ «أوجبتُ عليكَ العباداتِ الخمسَ المشروط صحّتها بالإيمان، وأوجبتُ عليكَ الإتيانَ بالإيمان، مقدَّماً عليها» لم يلزمْ منهُ لذاتهِ محال عقلاً، ولا معنى للجواز العقلىّ سوى هذا

فإن قيلَ: التكليفُ بالفروعِ المشروطةِ بالإيمانِ، إمّا أن تكونَ حالةَ وجودِ الإيمان، أو حالة عدمهِ. فان كان الأوّل فلا تكليفَ قبل الإيمانِ، وهو المطلوبُ. وإنْ كانَ حالةِ عدمهِ فهو تكليفٌ بما هو غيرُ جائزٍ عقلاً. وأيضاً فإنَّ التكليفَ بالفروعِ غيرُ ممكنِ الامتثال، لاستحالة ادائها حالةَ الكفر، وامتناع ادائها بعدَ الإيمان، لكونهِ مُسقِطاً لها بالإجماع. وما لا يُمكنُ امتثالهُ فالتكليفُ بهِ تكليفٌ بما لا يُطاقُ، ولم يَقُلْ بهِ قائلٌ فى هذه المسألة

قلنا: أمّا الإشكالُ الأوّلُ، فإنما يلزمُ منهُ التكليفُ بما لا يطاقُ بتقديرِ تكليفهِ بالفروع حالةَ الكُفرِ، إنْ لو كانَ تكليفهُ

بمعنى إلزامهِ الإتيانَ بها مع الكفر، وليس كذلك؛ بل بمعنى أنهُ لو أصرَّ على الكفرِ، حتى مات، ولم يأتِ بها مع الإيمانِ، فإنهُ يُعاقبُ في الدّارِ الآخرة، ولا إحالةَ فيه. وبهذا الحرف يندفعُ ما ذكروهُ من الإشكال الثاني أيضاً. كيف وإنَّ الامتثالَ بعدَ الإسلام غيرُ ممتنعٍ. غيرَ أنَّ الشارعَ أسقطهُ ترغيباً في الدُّخول في الإسلام، بقولهِ عليهِ السلامُ (الإسلامُ يَجُبُّ ما قبلهُ) وهذا بخلاف المرتدّ، حيث أنهُ أوجبَ عليهِ فعلَ ما فاتهُ في حال ردّتهِ ليكون ذلك مانعاً من الردّة

وأمَّا الوقوعُ شرعاً، فيدلُّ عليهِ النصُّ والحكمُ. أمَّا النصُّ فمن وجوهٍ: الأول قولهُ تعالى «لَمْ يَكُنْ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَابِ وَٱلْمُشْرِكِين» الى قولهِ تعالى «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا ٱللهَ مُخْلِصِينَ لهُ ٱلدِّينَ حُنَفَاء، وَيُقِيمُوا ٱلصَّلَوةَ، وَيُؤْتُوا ٱلزَّكَوةَ» والضمير في قوله (وما أمروا) عائدٌ الى المذكورين أولاً، وهو صريحٌ في الباب. وأيضاً قولهُ تعالى «فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّى، وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى» ذمّ على تركِ الجميع، ولو لم يَكُنْ مكلَّفاً بالكلّ لمَا ذُمَّ عليهِ. وأيضاً قولهُ تعالى «وَٱلَّذِينَ لا يَدْعُونَ مع ٱللهِ إِلهاً آخَرَ، وَلا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللهُ إِلَّا بِٱلْحَقّ، ولا يزنونَ، ومن يَفْعَلْ ذلك يَلْقَ آثاماً يُضاعفُ لهُ

العَذَابُ يَومَ ٱلْقِيٰمةِ » حكمٌ بمضاعفةِ العذاب على مجموعِ المذكور والزنا من جملتهِ . ولولا أنهُ محرَّمٌ عليهِ ومنهيٌّ عنهُ ، لما أثَّمهُ به . وهذا حجَّةٌ على مَنْ نَفى التكليفَ بالأمرِ والنهي ، دون من جوَّزَ التكليفَ بالنهي دون الأمرِ . وأيضاً قولهُ تعالى « وللهِ على الناسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ منِ ٱسْتَطَاعَ اليهِ سَبيلاً » والكافرُ داخلٌ فيهِ لكونهِ من الناس . وأيضاً قولهُ تعالى « فَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكينَ ٱلَّذِينَ لا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوةَ » لكن قالَ الْمُفَسِّرُونَ : المرادُ بالزكوةِ في هذه الآية ، إنَّما هو قولُ « لا إِلَهَ إِلاَّ ٱللّٰهُ » وأيضاً قولهُ تعالى « مَا سلككُمْ فى سَقَرَ . قالُوا : لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ، وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسكينَ » ولو لم يكونوا قد كُلِّفُوا بالصلاة ، لما عُوقبوا عليها

فإِنْ قيلَ : هذه حكايَةُ قول الكُفَّار ، ولا حجَّةَ فيها ، وإِنْ كانت حجَّة ، لكن أمكن أن يكونَ المرادُ من قولِهم (لم نَكُ من المصلِّينَ) أى من المؤمنين . ومنهُ قولهُ عليهِ السلام « نُهيتُ عَنْ قَتْلِ الْمُصَلِّينَ » وأراد بهِ المؤمنين ، وإِن كان المرادُ الصلاةَ الشرعيَّةَ حقيقةً . غير أنَّ العذابَ إِنَّما كان لتكذيبهم بيوم الدين ، غيرَ أنهُ غُلِّظ باضافة ترك الطاعات اليهِ ، وإِن كان ذلك مُضافاً الى الصلاة ، لكن لا الى تركها ، بل الى إِخراجهم أنفُسهم عن العلم بقبح تركها بترك الإِيمان ، وإِن كان ذلك على تركِ الصلاة ،

لكن أمكن أن يكونَ ذلكَ إخباراً عن جماعةٍ من المُرتَدّين تركوا الصلاةَ حالة ردّتِهم ، وذلك محلُّ الوفاق

والجواب عن قولهم إنهُ حكايةُ قولِ الكفّار ، أنَّ علماءَ الأُمةِ من السلفِ وغيرِهم أجمعوا على أنَّ المرادَ بذلك إنّما هو تصديقُهم فيما قالوهُ ، والتحذيرُ لغيرهم من ذلك . ويدلُّ على ذلك تعذيبُهم بالتكذيب بيومِ الدين ، وقد عطف على ما قبلهُ . والأصلُ اشتراكُ المعطوفِ والمعطوف عليهِ في أصلِ الحكم

وعن حمل لفظِ المصلين على المؤمنين أنهُ تَرْكٌ للظاهرِ من غير دليلٍ ، وإن أمكن تأويلُ لفظِ الصلاة ، فبماذا نتأوّلُ قولهُ « وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ » فإنَّ المرادَ بهِ إنّما هو الإطعامُ الواجبُ ، لاستحالةِ التعذيب على تركِ إطعامٍ ليس بواجبٍ

وعن قولِهم بتغليظِ عذابِ التكذيب بإضافةِ تركِ الطاعات اليهِ إنَّها لو كانت مُباحة ، لما غُلّظَ العذابُ بها

وعن قولهم بالتعذيب بإخراج أنفُسهم عن العلم بقبح ترك الصلاة أنهُ تركٌ للظاهرِ من غير دليلٍ ، وأنهُ يُوجِبُ التسويةَ بين كافرٍ ارتكب جميعَ المحرّماتِ ، وبين من لم يُباشر شيئاً منها ، لاستوائهما فيما قيل ، وهو خلافُ الإجماع

وعن الحملِ على صلاةِ المرتدّين أنَّ الآيةَ بلفظِها عامّةٌ في

كلّ المجرمين المذكورين فى قوله « يَتَسَاءَلُونَ عن ٱلْمُجْرِمِين » وهو عامٌّ فى المرتدّين وغيرهم، فلا يجوزُ تخصيصها من غيرِ دليل

هذا من جهةِ النصوص. وأمّا من جهةِ الإلزام، فهو أنهُ لو امتنع التكليفُ بالفعلِ مع عدمِ شرطِ الفعلِ، لامتنع التكليفُ بالصلاةِ مع عدمِ الطهارةِ، ولكان من تَرَكَ الطهارةَ والصلاةَ أبدًا لا يُعاقَب ولا يُذَمُّ إلاَّ على ترك الطهارة، بل على ما لا تتمُّ الطهارة إلاَّ بهِ. وذلك خلافُ إجماع الأُمة

المسألة الثالثة

اتَّفَقَ أكثرُ المتكلّمين على أنَّ التكليفَ لا يتعلقُ إلاَّ بما هو من كسبِ العبد من الفعلِ وكفّ النفسِ عن الفعل، فإنهُ فعلٌ خلافًا لأبى هاشم فى قولهِ: إنَّ التكليفَ قد يكونُ بأن لا يفعلَ العبدُ مع قطعِ النظر عن التلبُّسِ بضدّ الفعل، وذلك ليس بفعل

احتجّ المتكلّمون بأنّ مُمتثلَ التكليفِ مُطيعٌ، والطاعةُ حسَنَةٌ، والحسنةُ مُستلزِمةٌ للثواب، على ما قال تعالى « مَن جاء بالحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أمثالها » وقالَ تعالى « ليَجزِيَ الذينَ أساؤُا بما عَمِلُوا، ويَجزِي الذين أَحسنوا بالحُسنى » ولا فعل، عدمٌ محضٌ، وليس بشىء، وما ليس بشىء لا يكونَ من كسبِ العبدِ، ولا

متعلّق القدرة، وما لا يكونُ من كسب العبدِ، لا يكونُ مُثاباً عليهِ، لقوله تعالى «وأن ليسَ للإنسَانِ إلاَّ ما سَعَى»

فإن قيل: عدمُ الفعل، وإن لم يَكُنْ أمراً وجودياً ولا ذاتاً ثابتةً، فإنَّما يمتنعُ التكليفُ بهِ، ويمتنعُ أن يكونَ الامتثالُ بهِ طاعةً وحسنةً مُثاباً عليها أن لو لم يكن مقدوراً للعبدِ ومكتسباً لهُ؛ وهو غيرُ مسلَّم، كما قالَهُ القاضى أبو بكر فى أحَدِ قولَيه.

قال المتكلّمونَ، عدمُ الفعل من حيث هو كذلك متحقّقٌ قبلَ قدرةِ العبدِ، وهو غيرُ مقدورٍ للعبدِ، قبل خلق قدرتهِ، وهو مستمرٌّ إلى ما بعدَ خلقِ القدرة، فلا يكونُ مقدوراً للعبدِ، ولا مكتسباً لهُ، ويلزمُ من ذلك امتناعُ التكليفِ بهِ على ما تقرَّر.

إلاَّ أنَّ للخصم أن يقولَ: لا يلزمُ من كونِ عَدَمِ الفعلِ السابقِ على خلقِ القدرة غيرَ مقدورٍ أن يكونَ المقارنُ منهُ للقدرة غير مقدور

المسألة الرابعة

اتَّفقَ الناسُ على جوازِ التكليفِ بالفعلِ قبلَ حدوثِهِ سوى شذوذٍ من أصحابنا، وعلى امتناعِهِ بعدَ حدوث الفعل، واختلفوا فى جوازِ تعلّقِهِ بهِ فى أوّلِ زمانِ حدوثِهِ: فأثبتهُ أَصحابُنا، ونفاهُ المعتزلة

احتجَّ أصحابُنا بأنَّ الفعلَ فى أوَّلِ زمانِ حدوثِهِ مقدورٌ بالاتِّفاق وسواءٌ قيل بتقدُّمِ القدرة عليهِ، كما هو مذهبُ المعتزلةِ أم بوجودِها مع وجودِهِ، كما هو مذهبُ أصحابِنا . وإذا كانَ مقدوراً أمكنَ تعلُّق التكليفِ بهِ

فإن قيل : القولُ بجوازِ تعلُّق التكليفِ بهِ فى أوَّلِ زمانِ حدوثِهِ يلزمُ منهُ الأمرُ بإيجادِ الموجودِ، وهو محالٌ

قلنا يلزمُ منهُ الأَمرُ بإيجادِ ما كان موجوداً، أو بما لم يكُن موجوداً. الأوَّل ممنوعٌ. والثانى، فدعوى إحالتهِ نفسُ محلِّ النزاع. ثم يلزمُهُم من ذلك أن لا يكونَ الفعلُ فى أوَّلِ زمانِ حدوثِهِ أثراً للقدرة القديمة، ولا للحادثة على اختلاف المذهبين، ولا مُوجدةً لهُ لما فيهِ من إيجادِ الموجود، وهو محالٌ. فما هو جوابهم فى إيجاد القدرة لهُ فهو جوابُنا فى تعلُّق الأمر بهِ

المسألة الخامسة

اختلف أصحابُنا والمعتزلة فى جواز دخول النيابة فيما كلِّف بهِ من الأفعالِ البدنية : فأثبتهُ أَصحابُنا ونفاه المعتزلة

حجة أَصحابنا على ذلك أنَّهُ لو قالَ القائلُ لغيرِهِ «أوجبتُ عليك خياطةَ هذا الثوب، فإن خِطتَهُ أو استنبتَ فى خياطتهِ

أثبتك ، وإن تركتَ الأمرين عاقبتُك » كان معقولاً غيرَ مردودٍ .
وما كان كذلك فورودُهُ من الشارع لا يكونُ ممتنعاً . ويدلُّ على
وقوعِهِ ما رُوى عن النبيّ عليهِ السلامُ ، أَنَّهُ رأَى شخصاً يحرمُ
بالحجّ عن شُبْرُمَة ، فقال لهُ النبيُّ عليهِ السلامُ : « أَحججتَ عن
نفسكَ — فقالَ : لا — فقال لهُ : حجَّ عن نفسك ثم حجَّ
عن شبرمة » . وهو صريحٌ فيما نحنُ فيهِ

فان قيل : وجوبُ العباداتِ البدَنيةِ إنَّما كان ابتلاءً وامتحاناً
من الله تعالى للعبدِ ، فإنهُ مطلوبٌ للشارعِ ، لما فيهِ من كَسْرِ النفس
الأمَّارةِ بالسوء ، وقهرها ، لكونها عدوّةً للهِ تعالى ، على ما قال :
عليهِ السلامُ ، حكايةً عن ربّهِ « عادِ نفسكَ ، فإنّها انتصبت
لمعاداتى » تحصيلاً للثوابِ على ذلك . وذلك ممَّا لا مدخلَ للنيابة
فيهِ كما لا مدخل لها فى باقى الصفات من الآلام واللذّات ونحوها

قلنا : أمَّا الابتلاء والامتحان بالتكليف لما ذكروهُ ، وإن كان
مع تعيين المكلَّف لاداء ما كلف بهِ أَشقّ مما كلف بهِ مع
تسويغ النيابة فيــهِ ، فليس فى ذلك مماًّ يرفعُ أصلَ الكلفــة
والامتحان فيما سُوِّغ لهُ فيــهِ الاستنابةُ . فإنَّ المشقةَ لازمةٌ لهُ
بتقدير الإتيان بهِ بنفسهِ ، وهو الغالبُ ، وبما يبذلهُ من العوضِ
للنائب بتقدير النيابةِ ، ويلتزمهُ من المنّة بتقدير عدَمِ العوَض .

وليس المراعى فى باب التكاليف أشقها وأعلاها رتبة ، ولذلك كانت متفاوتة . وأمّا الثوابُ والعقابُ فليسَ مما يجبُ على اللهِ تعالى فى مقابلة الفعل، بل إن أثاب فبفضلهِ، وإن عاقب فبعدلهِ، كما عرف من أصلنا ، بل لهُ أن يُثيب العاصى ويعاقب الطائع

الاصل الرابع

فى المحكوم عليهِ وهو المكلف وفيهِ خمس مسائل

المسألة الاولى

اتّفق العقلاء على أنّ شرط المكلف أن يكونَ عاقلاً فاهماً للتكليف ، لأنّ التكليفَ خطابٌ، وخطابُ مَنْ لا عقلَ لهُ ولا فهمَ مُحالٌ، كالجماد والبهيمة . ومن وُجِدَ لهُ أصل الفهم لأصل الخطاب، دون تفاصيلهِ من كونهِ أمراً ونهياً، ومقتضياً للثواب والعقاب، ومن كون الآمر بهِ هو اللهُ تعالى، وأنّهُ واجبُ الطاعةِ، وكون المأمور بهِ على صفةِ كذا وكذا، كالمجنون، والصبيّ الذى لا يُميّز، فهو بالنظر إلى فهم التفاصيل، كالجماد والبهيمة بالنظر الى فهم أصل الخطاب؛ ويتعذّرُ تكليفهُ أيضاً، إلاّ على رأى من يُجوّزُ التكليف بما لا يُطاق؛ لأنّ المقصودَ من التكليف

كما يتوقَّفُ على فهمِ أصلِ الخطاب، فهو متوقفٌ على فهمِ تفاصيلهِ.
وأمَّا الصبيُّ المميّز، وإن كان يفهمُ ما لا يفهمهُ غيرُ المميّز، غير أنَّهُ أيضاً غيرُ فاهمٍ على الكمال ما يعرفهُ كاملُ العقل من وجود الله تعالى، وكونهِ متكلماً مخاطباً مكلِّفاً بالعبادة، ومن وجود الرّسولِ الصادق المُبلّغ عن الله تعالى، وغير ذلك ممَّا يتوقف عليهِ مقصودُ التكليف. فنسبتهُ إلى غير المميّز، كنسبة غير المميّز الى البهيمةِ فيما يتعلَّقُ بفوات شرطِ التكليف، وإن كان مُقارباً لحالةِ البلوغ، بحيث لم يبقَ بينهُ وبين البلوغ سوى لحظةٍ واحدةٍ؛ فإنَّهُ، وإنْ كانَ فهمهُ كفهمهِ الموجب لتكليفهِ بعد لحظةٍ، غيرَ أنَّهُ لمَّا كان العقلُ والفهمُ فيهِ خفياً، وظهورُهُ فيهِ على التدريج، ولم يكنْ لهُ ضابطٌ يُعرَفُ بهِ، جعل لهُ الشارعُ ضابطاً، وهو البلوغ، وحَطَّ عنهُ التكليفَ قبلَهُ تخفيفاً عليهِ.
ودليلهُ قولهُ عليهِ السلامُ «رُفعَ القَلَمُ عن ثلاثةٍ: عنِ الصبيِّ حتَّى يبلغَ، وعن النائمِ حتَّى يَستَيقظَ، وعن المجنون حتى يُفيقَ»

فإن قيلَ: إذا كان الصبيُّ والمجنونُ غيرَ مكلفٍ، فكيفَ وَجَبَتْ عليهما الزكاةُ والنفقاتُ والضماناتُ، وكيف أُمرَ الصبيُّ المميّزُ بالصلاة

قلنا: هذهِ الواجباتُ ليست متعلّقةً بفعل الصبيّ والمجنون،

بل بماله أو بذمته . فإنّهُ أهلٌ للذمَّةِ بانسانيته المتهيِّئ بها لقبول فهم الخطاب عند البلوغ ، بخلاف البهيمة ، والمتولّى لأدائها الولىُّ عنهما ، أو هما بعد الإفاقةِ والبلوغ . وليسَ ذلك من بابِ التكليف فى شىء .

وأمَّا الأمرُ بصلاة المميِّز فليسَ من جهةِ الشارع ، وإنَّما هو من جهةِ الولىّ ، لقولهِ عليـهِ السلامُ « مُرُوهُمْ بالصلاةِ ، وَهُمْ أبناءُ سَبْعٍ » وذلك لأنَّهُ يَعرِفُ الولىَّ ، ويفهمُ خطابَهُ ، بخلاف خطابِ الشارع على ما تقدَّم

وعلى هذا ، فالغافلُ عمَّا كُلِّفَ به ، والسكرانُ المتخبِّطُ لا يكونُ خطابُهُ وتكليفهُ فى حالةِ غفلتهِ وسكرِهِ أيضاً ، إذ هُوَ فى تلك الحالة أسوأُ حالاً من الصبىّ المميّز فيما يرجعُ إلى فهمِ خطابِ الشارع ، وحصول مقصودِهِ منـهُ ، وما يجب عليهِ من الغراماتِ والضماناتِ بفعلهِ فى تلك الحال . فتخريجهُ كما سبق فى الصبىِّ والمجنون ، ونفوذ طلاقِ السكران ، ففيهِ منع خطاب الوضع والإخبار وإنْ نُفِّذَ ، فليس من باب التكليف فى شىء ، بل من باب ما ثبت بخطابِ الوضع والإخبارِ يجعلُ تلفُّظَهُ بالطلاق علامةً على نفوذِهِ ، كما جُعِلَ زوالُ الشمسِ ، وطلوع الهلال ، علامةً على وجوبِ الصلاة والصوم . وكذلك الحكمُ فى

وجوب الحدِّ عليهِ بالقتل والزنا وغيرهِ .

وقولُهُ تعالى «لا تقربُوا الصلوةَ ، وأنتُمْ سُكَارَى» وإن كانَ من بابِ خطابِ التكليف بنهي السكرانِ ، فليسَ المقصودُ منهُ النهيُ عن الصلاةِ حالةَ السكرِ ، بل النهي عن السكرِ ، في وقت إرادة الصلاة . وتقديرُهُ : إذا أردتُمُ الصلاةَ ، فلا تسكروا . كما يُقالُ لمن أراد التهجدَ : لا تقربِ التهجدَ وأنتَ شبعان . أي لا تشبعْ إذا أردتَ التهجُّدَ ، حتى لا يشتغلَ عليكَ التهجُّد . وهو ، وإن دلَّ بمفهومهِ على عدمِ النهي عن السكر في غير وقتِ الصلاة ، فغيرُ مانع لورود النهي عن ذلك في ابتداء الإسلام ، حيث لم يكنِ الشربُ حراماً وإن كانَ ورودُهُ بعد التحريم ، وفي حالة السكر ، لكن يجبُ حملُ لفظِ السكران في الآيةِ على من دبَّ الخمرُ في شؤونهِ ، وكان ثَمِلاً نشواناً ، واصلُ عقلهِ ثابتٌ . لأنَّ ذلك مما يؤولُ الى السكر غالباً . والتعبيرُ عن الشيء باسمِ ما يؤلُ اليهِ ، يكون تجوُّزاً ، كما في قولهِ تعالى : « إنَّكَ ميِّتٌ ، وإنَّهم ميتون » وقوله تعالى « حتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولونَ » فيجبُ حملهُ على كمالِ التثبُّتِ على ما يقال ، إذ هو غيرُ ثابت حالةَ الانتشاء ، وإن كان العقلُ والفهمُ حاصلاً . وذلك ، كما يُقالُ لمن أراد فعلَ أمرٍ ، وهو غضبان : لا تفعلْ ، حتى تعلَمَ ما تفعلُ ، أي حتى يزولَ عنكَ

الغضبُ المانعُ من التثبُّتِ على ما تفعل . وإنْ كانَ عقلُهُ وفهمهُ حاصلاً . ويجبُ المصيرُ الى هذه التأويلات ، جمعاً بين هذه الآيةِ وما ذكرناهُ من الدليلِ المانع من التكليف

المسألة الثانية

مذهبُ أصحابنا جوازُ تكليف المعدوم ، وربّما أُشكِلَ فهمُ ذلك مع إحالتنا لتكليف الصبيّ والمجنون والغافل والسكران ، لعدم الفهم للتكاليف . والمعدوم أسوأ حالاً من هؤلاء فى هذا المعنى ، لوجود أصلِ الفهم فى حقّهم ، وعدمهِ بالكليّة فى حق المعدوم ، حتى أنكر ذلك جميعُ الطوائفِ . وكشفُ الغطاء عن ذلك أنا لا نقول بكون المعدوم مكلَّفاً بالإتيان بالفعل حالةَ عدمهِ بل معنى كونهِ مكلَّفاً حالةَ العدم قيام الطلب القديم بذات الربّ تعالى للفعل من المعدوم ، بتقدير وجودهِ ، وتهيُّئه لفهم الخطاب . فإذا وجدوا مُهيّأً للتكليف ، صار مكلَّفاً بذلك الطلب والاقتضاء القديم . فإنَّ الوالدَ لو وصّى عند موتهِ لمن سيوجدُ بعدَهُ من أولادهِ بوصيةٍ ، فإنَّ الولدَ ، بتقدير وجودهِ وفهمه ، يصيرُ مكلَّفاً بوصية والدهِ ، حتى أنّهُ يُوصَفُ بالطاعةِ والعصيان ، بتقدير المخالفة والامتثال

وأيضاً، فإننا فى وقتنا هذا، نُوصَفُ بكوننا مأمورين بأمر النبيّ عليهِ السلام، وإن كانَ أمرُهُ فى الحال معدوماً. وليس ذلك إلاَّ بما وُجِدَ منهُ من الأمرِ، حالَ وجودِهِ. ومثل هذا التكليف ثابتٌ بالنسبةِ الى الصبيّ والمجنون، بتقدير فهمهِ، أيضاً، بل أَولى من حيث إنّ المشترَط فى حقّهِ الفهم لا غير، وفى حقّ المعدوم الفهم والوجود. وهل يسمّى التكليفُ بهذا التفسير فى الأزَل خطاباً للمعدوم، وأمراً لهُ عرفاً

الحقُّ أنّهُ يُسمّى أمراً، ولا يُسمّى خطاباً. ولهذا، فإنّهُ يَحسُنُ أن يُقالَ للوالد إذا وصّى بأمرٍ لمن سيوجَدُ من أولادهِ بفعلٍ من الأفعال أنهُ أمرَ أولادَهُ، ولا يحسنُ أن يُقال خاطبهم. لكنّ تمامَ فهم هذه القاعدة موقوفٌ على إثباتِ كلامِ النفسِ، وتحقيق كونِ الأمرِ بمعنى الطلب والاقتضاء. وقد حقّقنا ذلك فى الكلاميّات بما يجبُ على الأصولى تقليد المتكلّم فيهِ

المسألة الثالثة

اختلفوا فى الملجئ الى الفعل بالإكراه، بحيث لا يسعهُ تركُهُ فى جواز تكليفهِ بذلك الفعل إيجاداً وعدماً. والحقُّ أنّهُ إذا خرَج بالإكراهِ إلى حدّ الاضطرار، وصار نسبةُ ما يصدُرُ عنهُ

من الفعلِ إليهِ نسبةَ حركةِ المرتعش اليـهِ أن تكليفَهُ بهِ إيجاداً وعدماً غيرُ جائز ، إلاَّ على القول بتكليف ما لا يُطاق ؛ وإن كانَ ذلك جائزاً عقلاً ، لكنَّهُ ممتنعُ الوقوع سمعاً لقولهِ عليـهِ السلام « رُفعَ عن أُمَّتى الخطأُ والنسيانُ وما استُكرِهوا عليهِ » والمرادُ منهُ رفعُ المُؤاخذة ، وهو مستلزمٌ لرفع التكليف ، وما يلزمه من الغرامات ، فقد سبقَ جوابُهُ غيرَ مرّةٍ

وأمَّا إن لم ينتهِ الى حدِّ الاضطرار ، فهو مُختارٌ ، وتكليفهُ جائزٌ عقلاً وشرعاً . وأمَّا الخاطىء فغيرُ مكلّفٍ إجماعاً فيما هو مخطىءٌ فيهِ ، ولقولهِ عليهِ السلامُ « رفع عن أُمتَّى الخطأَ والنسيان » الحديث

المسألة الرابعة

اختلفوا فى تكليف الحائض بالصوم ، فنفاهُ أصحابُنا ، وأثبتهُ آخرون . والحقُّ فى ذلك أَنَّهُ إن أُريد بكونها مكلفةَ بهِ بتقدير زوال الحيض المانع ، فهو حقّ ، وإنْ أُريد بهِ أنها مكلَّفةٌ بالإتيان بالصوم حال الحيض ، فهو ممتنعٌ . وذلك لأنَّ فعلها للصوم فى حالة الحيض حرامٌ ومنهىٌّ عنهُ ، فيمتنعُ أن يكونَ واجباً ومأموراً بهِ ، لما بينهما من التضادّ الممتنع ، إلاَّ على القول بجوازِ التكليف بما لا يُطاق

فإن قيل: فلو لم يكُن الصومُ واجباً عليها، فلِمَ وَجَبَ عليها قضاؤهُ

قلنا: القضاء عندنا إنَّما يجبُ بأمرٍ مجدّد، فلا يستدعى أمراً سابقاً، وإنَّما سُمِّيَ قضاءً لما فيهِ من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبهِ من الصوم، ولم يجبْ لمانع الحيض

المسألة الخامسة

فى أنَّ المكلَّف بالفعلِ أو الترك هل يَعلمُ كونهُ مكلَّفاً قبل التمكُّن من الامتثال، أم لا؟

والذى عليهِ إجماعُ الأُصوليين أنهُ يعلمُ ذلك اذا كان المأمور والآمر لهُ جاهلاً بعاقبةِ أمرهِ، وأنَّهُ يتمكنُ بما كُلِّفَ بهِ أم لا، كأمرِ السيّدِ لعبدِهِ بخياطة الثوب فى الغَدِ، ومحلُّ الخلاف فيما إذا كان الآمرُ عالماً بعاقبةِ الأمرِ دون المأمور، كأمرِ اللهِ تعالى بالصوم لزيدٍ فى الغد. فأثبت ذلك القاضى أبو بكر، والجمُّ الغفير من الأُصوليّين ونفاهُ المعتزلة

احتجَّ المثبتون بأنَّ الأمرَ بالطاعات، والنهيَ عن المعاصى متحقّقٌ مع جهل المكلَّف بعاقبة الأمر، فكان ذلك معلوماً؛ ويدلُّ على تحقُّقِهِ إجماعُ الأُمَّةِ من السلَف قبلَ ظهور المخالفين

على أنَّ كلَّ بالغٍ عاقلٍ مأمورٌ بالطاعاتِ منهيٌّ عن المعاصى قبل التمكن مماَّ أُمِرَ بهِ ونُهِيَ عنهُ؛ وأنهُ يُعَدُّ متقرّباً بالعزم على فعل الطاعةِ وتركِ المعصية، وأنهُ يجبُ عليهِ الشروع فى العبادات الخمس فى أوقاتها بنيّة الفرض، وإنَّ المانع لهُ من ذلك بالحبس والصدّ عن فعلها آثِمٌ عاصٍ بصدّهِ عن امتثال أمر الشارع. وذلك كلّهُ مع عدم النهى، والأمر محال

وأيضاً فانهُ لو لم يكن الأمرُ معلوماً لهُ فى الحال، لتعذّر قصد الامتثال فى الواجبات المضيّقة، لاستحالة العلم بتمام التمكّن، إلاَّ بعدَ انقضاء الوقت، وهو محالٌ

فإن قيل: لا خفاء بأنَّ تعليقَ الأمر على شرطٍ معلوم الوقوع، وسواء كان وقوعهُ حالياً، كما إذا قال: صُمْ إن كان اللهُ موجوداً، أو مآلياً؛ كما إذا قال: صُمْ إن صعدت الشمسُ غداً. أو معلوم الانتفاء، كما إذا قال: صُمْ إن اجتمعَ الضدّان، وهو محال بل الأوّلُ أمرٌ جازم غيرُ مشروطٍ. كيف وإنّهُ يمتنعُ تعليقُ الأمرِ بشرطٍ مستقبل، لأنَّ الشرطَ لا بدَّ وأنْ يكونَ حاصلاً مع المشروطِ أو قبلهُ. والثانى، وإن كان فيهِ صيغةُ افْعَلْ، فليس بأمرٍ لما فيهِ من التكليفِ بما لا يُطاق. والبارى تعالى عالمٌ بعواقبِ الامور. فإن كانَ عالماً بتمكّن العبد مما كُلِّفَ بهِ، وأنهُ سيأتى بهِ

فهو أمر جزم لا شرطَ فيه . وإن كان عالماً بعدم تمكّنه مِمّا قيل له افعله ، أو لا تفعله ، فلا يكون ذلك أمراً ولا نهياً . واذا كان كذلك ، فالأمرُ والنهيُ قبلَ التمكّن من الامتثال لا يكون معلوماً للعبد ، لتجويزهِ عدم الشرط ، وهو التمكّن فى علم الله تعالى . وعلى هذا ، فيجبُ حملُ الإجماع فيما ذكرتموهُ على ظنّ الأمر ، بناءً على أنّ الغالب من المكلّف بقاؤه وتمكنهُ ، لا على يقين الأمر والعلم بهِ .

قلنا : أمّا امتناعُ تعليق الأمرِ بشرطٍ معلومِ الوقوع أو الانتفاء عند المأمور ، فلا نزاعَ فيهِ إلاّ على رأى من يُجوّز تكليفَ ما لا يُطاق . وإنّما النزاعُ إذا كان ذلكَ معلوماً للآمر دون المأمورِ . فانّهُ لا يبعُدُ أمرُ السيّدِ لعبدِهِ بفعلِ شىءٍ فى الغد ، مع علمهِ برفع ذلك فى الغد عنهُ ، استصلاحاً للعبد باستعدادِهِ فى الحال للقيام بأمر سيّدِهِ ، واشتغالهِ بذلك عن معاصيه ، أو امتحانهِ بما يظهرُ عليهِ من أماراتِ البشر والكراهة ، حتى يُثيبَهُ على هذا ، ويُعاقبَهُ على هذا ، لا لقصد الإتيانِ بما أمرَهُ بهِ ، أو الانتهاء عما نهاهُ عنهُ . ولا يكونُ ذلكَ من باب التكليف بما لا يُطاق . وإذا كانَ ذلك معقولاً مُفيدًا ، أمكنَ مثلهُ فى أمر البارى تعالى

قولُهم إنّ شرطَ الأمرِ لا يكونُ متأخّراً عنهُ ، مسلّمٌ ، لما فيهِ من استحالةِ وجودِ المشروطِ بدونِ شرطِهِ . غير أنّ الشرطَ المتأخّرِ عن الأمرِ ، وهو التمكنُ من الفعل ، ليس شرطاً فى تحقّق الأمرِ وقيامِهِ بنفس الأمر ، حتى يُقالَ بتأخير شرطِ وجودهِ عن وجودهِ ، بل هو شرطُ الامتثال . والأمرُ عندنا لا يتوقّف تحققهُ على الامتثالِ ، كما عُلِم من أصلنا

وعلى هذا ، فقد بطل قولهم إنّ الأمرَ والنهىَ قبل التمكّن من الامتثال يمتنعُ أن يكونَ معلوماً للعبدِ . ووجبَ حملُ الإجماع فيما ذكروهُ من الأحكام على وجود الأمر حقيقةً ، لا على ظنّ وجودهِ . لأنّ احتمالَ الخطإ فى الظن قائمٌ وهو ممتنعٌ فى حقّ الإجماع . وإذا عُرفَ ما حقّقناهُ ، فَمَنْ أفسدَ صومَ رمضان بالوقاع ، ثمّ ماتَ أو جُنَّ بعد ذلك فى أثناء النهار ، وجبت عليهِ الكفارةُ على أحد قولينا ، وعلى القول الآخر لا ، لأنها إنّما تجبُ بإفساد صوم واجب لا يتعرّض للانقطاع فى اليوم ، لا لعدم قيام الأمر بالصوم ووجوبهِ ؛ وكذلك يجبُ على الحائض الشروعُ فى صوم يومٍ علم اللهُ أنها تحيضُ فيهِ . وأنّهُ لو قال إن شرعتُ فى الصوم أو الصلاة الواجبين ، فزوجتى طالقٌ ، ثم شرع ومات فى أثنائهما حنث ، ولزمهُ الطلاق ، ولا كذلك عند المعتزلة ، وعلى هذا ، كلُّ ما يردُ من هذا القبيل

القاعدة الثانية

في بيان الدليل الشرعي وأقسامـهِ وما يتعلقُ بهِ من أحكامه ويشتمل على مقدمة وأُصول :

أما المقدِّمة ففي بيان الدليل الشرعي وأقسامهِ

فنقول : كنا بيّنا في القاعدة الأولى حدَّ الدليل وانقسامهُ الى عقلي وشرعي . وليس من غرضنا ههنا تعريفُ الدليل العقلي ، بل الشرعي . والمُسمَّى بالدليل الشرعيّ منقسمٌ الى ما هو صحيحٌ في نفسهِ ، ويجبُ العملُ بهِ ، والى ما ظُنَّ أنهُ دليـل صحيحٌ ، وليس هو كذلك

أمَّا القسمُ الأوّل فهو خمسةُ أنواعٍ . وذلك ، أنَّهُ إمَّا أن يكونَ وارداً من جهة الرّسولِ أو لا من جهتهِ . فإنْ كان الأوّل ، فلا يخلو إمَّا أن يكونَ من قبيل ما يُتلى ، أو لا من قبيل ما يُتلى . فإن كان من قبيل ما يُتلى ، فهو الكتابُ . وإن كان من قبيل ما لا يُتلى ، فهو السُنَّةُ . وإن لم يكنْ وارداً من جهة الرّسُول ، فلا يخلو إمَّا أن يُشترَطَ فيهِ عصمةُ منْ صدر عنهُ ، أو لا يُشترَطُ ذلك . فإن كان الأول ، فهو الإجماعُ ، وإنْ كان الثاني ، فلا يخلو إمَّا أن تكونَ صورتهُ بحمل معلومٍ على معلومٍ في حكمٍ بناءً على

جامعٍ ، أو لا يكون كذلك . فإنْ كان الأوّل ، فهو القياسُ ؛ وان كان الثانى ، فهو الاستدلال

وكلٌّ واحدٍ من هذهِ الأنواعِ ، فهو دليلٌ لظهورِ الحكمِ الشرعىّ عندنا بهِ . والأصلُ فيها إنّما هو الكتابُ ، لأنهُ راجعٌ الى قول الله تعالى المشرّعِ للأحكام ، والسُنَّةُ مُخبِرةٌ عن قولهِ تعالى وحكمهِ . ومستندُ الإجماع فراجع اليهما . وأمّا القياس والاستدلال فحاصلهُ يرجعُ الى التمسك بمعقول النصّ أو الإجماع ، فالنصُّ والإجماعُ أصلٌ ، والقياسُ والاستدلال فرعٌ تابعٌ لهما

وأمّا القسمُ الثانى ، وهو ما ظُنَّ أنهُ دليلٌ وليس بدليلٍ ، فكشرع من قبلنا ومذهبِ الصحابىّ ، والاستحسان ، والمصلحة المرسلة على ما سيأتى تحقيق الكلام فيهِ

القسم الأوّل

فيما يجب العمل به مما يسمى دليلا شرعيا

ولمّا بان أنَّهُ على خمسةِ أنواعٍ ، فالنظرُ المتعلّق بها ، منهُ ما هو مُختَصٌّ بكلّ واحدٍ منها بخصوصهِ ، ومنها ما هو مُشتَرِكٌ بينها . فلنرسم فى كلّ واحدٍ منها أصلاً ، وهى ستةُ أُصولٍ :

الاصل الاول

في تحقيق معنى الكتاب ، وما يتعلق بهِ من المسائل ، لأنهُ الأول والأولى بتقديم النظرِ فيه

أمّا حقيقةُ الكتاب ، فقد قيل فيهِ : هو ما نُقِلَ الينا بين دفّتي المصحف بالأحرف السبعةِ المشهورةِ نقلاً متواتراً ؛ وفيه نظرٌ . فإنهُ لا معنى للكتاب سوى القرآن المنزَل علينا على لسانِ جبريل ؛ وذلك ممّا لا يخرُج عن حقيقتهِ بتقدير عدم نقلهِ الينا متواتراً ، بل ولا بعدم نقلهِ الينا بالكلية ؛ بل غايتهُ جهلنا بوجود القرآن بتقدير عدم نقلهِ الينا ، وعدم علمنا بكونهِ قرآناً ، بتقدير عدم تواترهِ ؛ وعلمُنا بوجودهِ غيرُ مأخوذٍ في حقيقتهِ ، فلا يُمكن أخذُهُ في تحديدهِ . والأقربُ في ذلك أن يُقال : الكتابُ هو القرآنُ المُنزل

فقولنا (القرآن) احترازٌ عن سائر الكُتُبِ المنزلة من التوراة والإنجيل وغيرهما ؛ فإنّها وإن كانت كُتُباً للهِ تعالى ، فليست هي الكتاب المعهود لنا ، المحتجّ بهِ في شرعنا على الأحكام الشرعية الذي نحن بصدَدِ تعريفهِ ، وفيه احترازٌ عن الكلام المُنزل على النبيّ عليهِ السلامُ ، ممّا ليس بمُتْلوّ . وقولنا (المُنزَل) احترازٌ عن كلامِ النفسِ ، فإنّهُ ليس بكتابٍ ، بل الكتابُ هو الكلام المعبّر

عن الكلام النفساني ؛ ولذلك ، لم نقُلْ هو الكلامُ القديم ؛ ولم نقل هو المُعجز ، لأنَّ المُعجز أعمُّ من الكتاب ، ولم نَقُلْ هو الكلامُ المُعجز ، لأنهُ يَخرجُ منهُ الآية وبعضُ الآية ، مع أنها من الكتاب ، وان لم تكن معجزة

واذ أتينا على تعريف حقيقةِ الكتاب ، فلا بُدَّ من النظر فيما يختصُّ بهِ من المسائل ، وهى خمسُ مسائل :

المسألة الاولى

اتَّفقوا على أنَّ ما نُقِلَ إلينا من القرآنِ نقلاً مُتواتراً ، وعلمنا أنَّهُ من القرآن أنَّهُ حجَّةٌ ؛ واختلفوا فيما نُقِلَ إلينا منهُ آحاداً ، كمصحف ابن مسعود وغيرهِ ، أنَّهُ هل يكونُ حجةً ، أم لا ؟ فنفاهُ الشافعيُّ ، وأثبتَهُ أبو حنيفة ، وبنى عليهِ وجوبَ التتابُع فى صوم اليمين بما نقلهُ ابنُ مسعود فى مصحفهِ من قولهِ « فصيامُ ثلاثةِ أيَّام مُتَتابعاتٍ »

والمختارُ إنَّما هوَ مذهبُ الشافعى . وحجَّتُهُ أنَّ النبيَّ عليهِ السلامُ كان مُكلَّفاً بإلقاء ما أُنزِلَ عليهِ من القرآن على طائفةٍ تقومُ الحجَّةُ القاطعةُ بقولهم ، ومن تقوم الحجَّة القاطعة بقولهم لا يتصوَّر عليهم التوافُق على عدم نقل ما سمعوهُ منهُ . فالراوى

لهُ اذا كان واحداً، إنْ ذَكَرَهُ على أنَّهُ قرآن فهو خطأٌ، وإن لم يذكرْهُ على أنَّهُ قرآنٌ، فقد تردَّد بينَ أن يكونَ خبراً عن النبيّ عليهِ السلامُ، وبين أن يكون ذلك مذهباً لهُ، فلا يكون حجَّة. وهذا بخلافِ خبر الواحدِ عن النبيّ عليهِ السلامُ، وعلى هذا منع من وجوب التتابع فى صوم اليمين على أحد قوليه

فإن قيل: قولكم إنَّ النبيَّ عليهِ السلامُ كان يجبُ عليهِ إلقاءُ القرآن إلى عددٍ تقومُ الحجَّة القاطعة بقولهم، لا نُسلّم ذلك، وكيف يمكن دعواه مع أنَّ حُفَّاظَ القرآنِ فى زمانهِ، عليهِ السلامُ، لم يبلغوا عددَ التواتُر لقلَّتهم، وإنَّ جمعهُ إنَّما كان بطريق تلقى آحاد آياتهِ من الآحاد. ولذلك اختلفتْ مصاحفُ الصحابةِ. ولو كان قد ألقاهُ الى جماعةٍ تقومُ الحجَّةُ بقولهم، لما كان كذلك. ولهذا أيضاً اختلفوا فى البسملة أنها من القرآن. وأنكر ابن مسعود كونَ الفاتحة والمعوذتين من القرآن. سلَّمنا وجوب ذلك على النبيّ عليهِ السلامُ، وأنه سمعهُ منهُ جمعٌ تقومُ الحجَّة بقولهم، ولكن إنَّما يمتنعُ السكوتُ عن نقلهِ على الكلّ لعصمتهم عن الخطإ، ولا يمتنعُ ذلك بالنسبةِ إلى بعضهم؛ واذا كان ابنُ مسعود من جملتهم، وقد روى ما رواهُ، فلم يقعْ الاتّفاقُ من الكلّ على الخطإ بالسكوت. وعند ذلك فيتعيَّن حملُ روايتهِ لذلك فى

مصحفِهِ على أنَّهُ من القرآنِ ، لأنَّ الظاهرَ من حاله الصدقُ ولم يوجد ما يعارضهُ، غايتهُ أنَّهُ غيرُ مجمعٍ على العمل بهِ، لعدم تواتُرِهِ وان لم يُصرّح بكونهِ قرآناً، أمكن أن يكونَ من القرآن وأمكن أن لا يكون لكونهِ خبراً عن النبيّ عليهِ السلام ، وأمكن أن يكون لكونهِ مذهباً لهُ كما ذكرتموهُ ، وهو حجّةٌ بتقدير كونهِ قرآناً، وبتقدير كونه خبراً عن النبيّ عليهِ السلام . وهما احتمالان وإنّما لا يكونُ حجّةً بتقدير كونهِ مذهباً لهُ ، وهو احتمالٌ واحدٌ . ولا يخفى أنَّ وقوعَ احتمالٍ من احتمالَين ، أغلبُ من وقوعِ احتمالٍ واحدٍ بعينهِ

سلّمنا أنَّهُ ليس بقرآنٍ ، وأنَّهُ متردّدٌ بين الخبر وبين كونهِ مذهباً لهُ . إلاَّ أنَّ احتمالَ كونهِ خبراً راجحٌ ؛ لأنَّ روايتَهُ لهُ موهمٌ بالاحتجاج بهِ. ولو كان مذهباً لهُ لصرّح بهِ، نفياً للتلبيس عن السامع المعتقِد كونهُ حجّةً ، مع الاختلاف في مذهب الصحابي هل هو حجّةٌ أم لا

والجوابُ : أما وجوبُ إلقائِهِ على عددٍ تقومُ الحجّة بقولهم ، فذلك مماَّ لم يُخالِفْ فيهِ أحدٌ من المسلمين ، لأنَّ القرآنَ هو المُعجزةُ الدالّةُ على صدقِهِ ، عليهِ السلامُ ؛ قطعاً ومع عدم بلوغهِ إلى مَنْ لم يُشاهدهُ بخبر التواتُر ، لا يكون حجة قاطعة بالنسبة

إليهِ، فلا يكون حجّةً عليهِ في تصديق النبيّ عليهِ السلامُ، ولا يلزمُ من عَدَم بلوغ حفّاظ القرآن في زمن النبيّ عليهِ السلامُ، عدد التواتُر أنْ يكونَ الحفّاظُ لآحاد آياتهِ كذلك. وأمّا التوقّف في جمع آياتِ القرآن على أخبار الآحادِ، فلم يكُنْ في كونها قرآناً، بل في تقديمها وتأخيرها بالنسبة إلى غيرها، وفي طولها وقصرها

وأمّا ما اختلَتْ بهِ المصاحِفُ، فما كان من الآحادِ فليسَ من القرآن، وما كانَ متُواتِراً، فهو منهُ. وأما الاختلافُ في التسمية، إنّما كانَ في وضعها في أوّلِ كلّ سورةٍ، لا في كونها من القرآن

وأمّا إنكارُ ابن مسعود، فلم يكنْ لإنزال هذه السور على النبيّ، عليهِ السلامُ، بل لإجرائها مجرَى القرآن في حكمهِ

قولهم إذا رواهُ ابن مسعود لم يتفق الكلّ على الخطإ

قلنا: وإن كانَ كذلك، إلاّ أنّ سكوتَ من سكت، وإن لم يكن ممتنعاً، إلاّ أنهُ حرامٌ لوجوبِ نقلهِ عليهِ. وعند ذلك فلو قُلنا إنّ ما نقلهُ ابنُ مسعود قرآن، لزم ارتكابُ من عداهُ من الصحابةِ للحرامِ بالسكوتِ. ولو قُلنا إنّهُ ليسَ بقرآن، لم يلزمْ منهُ ذلك، لا بالنسبة الى الراوى ولا بالنسبة الى منْ عداهُ من الساكتين، وبتقدير ارتكاب ابن مسعود للحرام، مع كونهِ

واحداً أولى من ارتكابِ الجماعة لهُ ، وعلى هذا ، فقد بطل قولُهم بظهور صدقِهِ فيما نقلهُ من غير مُعارض ، وتعيّن تردُّد نقلهِ بين الخبر والمذهب

قولهم : حملهُ على الخبر راجح — لا نسلّم ذلك

قولهم : لو كان مذهباً لصرَّح بهِ ، نفياً للتلبيس — قلنا : أجمع المسلمونَ على أنَّ كلَّ خبرٍ لم يُصرَّحْ بكونهِ خبرًا عن النبيّ عليهِ السلامُ ليس بحجَّةٍ ؛ وما نحنُ فيهِ كذلك ؛ ولا يخفى أنَّ الحملَ على المذهب ، مع أنَّهُ مختلفٌ فى الاحتجاج بهِ ، أولى من حملهِ على الخبر الذى ما صرَّح فيهِ بالخبرية ، مع أنَّهُ ليسَ بحجَّةٍ بالاتفاق . كيف وفيهِ موافقة النفى الأصلى ، وبراءة الذمَّة من التتابُع ، بخلاف مقابلهِ ، فكان أولى

المسألة الثانية

اتَّفقُوا على أنَّ التسميةَ آية من القرآن فى سورة النمل ، وإنَّما اختلفوا فى كونها آية من القرآن فى أول كلّ سورة . فنُقل عن الشافعىّ فى ذلك قولان . لكن من الأصحاب من حمل القولين على أنها من القرآن فى أول كلّ سورة ، كُتبت مع القرآن بخطّ القرآن ، أم لا . ومنهم من حمل القولين على أنها هل هى آية

برأسها فى أوّل كلّ سورةٍ، أو هى مع أوّل آية من كلّ سورة آية، وهو الأصحّ. وذهبَ القاضى أبو بكر وجماعةٌ من الأصوليين الى أنّها ليست آيةً من القرآن فى غير سورة النمل. وقضى بتخطئة من قال بأنها آية من القرآن فى غير سورة النمل، لكن من غير تكفير لهُ لعدم ورود النصّ القاطع بإنكار ذلك

والحجة لمذهب الشافعى من ثلاثة أوجهٍ

الأوّل أنّها أُنزلت على رسول اللهِ صلى الله عليهِ وسلم مع أوّل كلّ سورةٍ. ولذلك نُقِلَ عن ابنِ عبّاس أنّهُ قال: كان رسولُ اللهِ لا يعرفُ ختم سورةٍ وابتداءَ أُخرى، حتّى ينزلَ عليهِ جبريلُ بسم الله الرحمن الرحيم. وذلك يدلّ على أنّها من القرآن حيث أُنزلت

الثانى انها كانت تُكتَبُ بخطِّ القرآن فى أوّل كلّ سورةٍ بأمر رسول اللهِ، وانّهُ لم يُنكرْ أَحدٌ من الصحابة على من كتبها بخطّ القرآن فى أوّلِ كلّ سورةٍ، مع تخشنهم فى الدِّين وتحرُّزهم فى صيانة القرآن عمّاً ليس منهُ، حتى إنهم أنكروا على من أثبت أوائلَ السوَر والتعشير والنقط. وذلك كلّهُ يُغلِّبُ على الظنّ أنّها حيث كتبت مع القرآن بخط القرآن أنها منهُ

الثالث ما رُوِى عن ابن عبّاس أنّهُ قال: سَرَقَ الشيطانُ من

الناس آيةً من القرآن لماَّ أن ترك بعضُهم قراءة التسمية فى أوَّل السورة ، ولم يُنكر عليهِ منكرٌ ، فدلَّ على كونها من القرآن فى أول كل سورة

فإن قيل : لو كانت التسميةُ آيةً من القرآن فى أول كلِّ سورةٍ ، لم يخلُ إماَّ أن يُشترَط القطعُ فى إثباتها ، أو لا يشترط . فإن كان الأول ، فما ذكرتموهُ من الوجوهِ الدالَّةِ غيرُ قطعيَّةٍ بل ظنيَّة ، فلا تصلحُ للإثبات وأيضاً فإنَّهُ كان يجبُ على النبيِّ عليهِ السلامُ أن يُبيِّن كونَها من القرآن حيث كُتبتْ معهُ بياناً شافياً شائعاً قاطعاً للشكِّ ، كما فعل فى سائر الآياتِ . وإن كان الثانى ، فليثبت التتابُع فى صوم اليمين بما نقلَهُ ابن مسعود فى مصحفِهِ

قلنا : الاختلافُ فيما نحن فيهِ لم يقعْ فى إثبات كون التسميةِ من القرآن فى الجملة ، حتَّى يُشترَطَ القطعُ فى طريق إثباتها ، وإنما وقع فى وضعها آيةً فى أوائل السوَر والقطعُ غيرُ مشترَطٍ فيهِ . ولهذا وَقعَ الخلافُ فى ذلك من غيرِ تكفيرٍ من أحد الخصمَين للآخر ، كما وقع الخلافُ فى عَد الآيات ومقاديرها

قولهم كان يجبُ على النبيِّ ، عليهِ السلامُ ، بيانُ ذلك بياناً قاطعاً للشك — قلنا : ولو لم تَكُن من القرآن لتبيَّن ذلك أيضاً بياناً قاطعاً للشكِّ ، كما فعل ذلك فى التعوُّذ ، بل أولى من حيث

إنّ التسمية مكتوبةٌ بخطّ القرآن في أوّل كلّ سورةٍ ، ومُنزَلة على النبيّ عليهِ السلامُ مع أوّل كلّ سورةٍ ، كما سبق بيانُهُ . وذلك ممّا يُوهِمُ أنّها من القرآن ، مع علم النبيّ عليهِ السلامُ بذلك ، وقدرتهِ على البيان ، بخلاف التعوُّذ

فإن قيل : كلٌّ ما هو من القرآن فهو منحصرٌ يُمكِنُ بيانُهُ ، بخلاف ما ليس من القرآن ، فإنّهُ غيرُ منحصرٍ ، فلا يُمكن بيانُ أنّهُ ليس من القرآن ، فلهذا قيل بوجوب بيان ما هو من القرآن ، دونَ ما ليس من القرآن

قلنا : نحن لم نُوجبْ بيانَ كلّ ما ليس من القرآن أنّهُ ليس من القرآن ، بل إنّما أوجبنا بيانَ ما يسبقُ الى الأفهام أنّهُ من القرآن ، بتقدير أنْ لا يكونَ منهُ ، كما في التسمية . ولا يخفى أنّهُ منحصرٌ ، بل هو أقلُّ من بيانِ ما هو من القرآن . وعلى هذا ، فلا يلزمُ من وضع كونِ التسميةِ آية مع أوّل كلّ سورةٍ بالإجتهاد والظنّ . وقد ثبت كونُها آيةً من القرآن في سورةِ النمل قطعاً ان يُقالَ مثلهُ في ثبوتِ قراءة ابن مسعود في التتابُع ، مع أنها لم يثبتْ كونها من القرآن قطعاً ولا ظنّاً

المسألة الثالثة

القرآنُ مشتملٌ على آياتٍ مُحكَمَةٍ ومُتشابهة على ما قال تعالى (منه آياتٌ محكماتٌ هنَّ أمُّ الكتاب، وأُخرُ مُتشابهات) أمّا المُحكم فأصحُّ ما قيل فيهِ قولان: الأول أنَّ المحكم ما ظهر معناهُ، وانكشف كشفاً يُزيل الإشكال، ويرفعُ الاحتمال، وهو موجودٌ في كلام الله تعالى. والمتشابهُ المقابلُ لهُ ما تعارض فيهِ الاحتمالُ، إمّا بجهة التساوي، كالألفاظ المجملة، كما في قوله تعالى «والمطلّقاتُ يتربَّصنَ بأنْفُسِهِنَّ ثلاثة قروءٍ» لاحتمالهِ زَمن الحيض، والطهر على السويَّة. وقولُهُ تعالى «أو يعفو الذي بيدهِ عقدةُ النكاح» لتردُّدهِ بين الزوج والوليّ. وقوله «أولامَستُمُ النساء» لتردُّدهِ بين اللمس باليد والوطئ، أو لا على جهة التساوي كالأسماء المجازيَّةِ، وما ظاهرُهُ مُوهِمٌ للتشبيه، وهو مُفتَقِرٌ الى تأويلٍ، كقوله تعالى «ويبقى وجهُ ربّك». «ونفختُ فيهِ من روحي» «مما عَمِلَتْ أيدينا» «الله يستهزئُ بهم». «ومكروا ومكر اللهُ». «والسموات مطويات بيمينهِ» ونحوه من الكنايات والاستعارات المؤوَّلة بتأويلاتٍ مناسبةٍ لإفهام العرب. وإنَّما سُمّيَ متشابهاً، لاشتباه معناهُ على السامع. وهذا أيضاً موجودٌ في كلام اللهِ تعالى

القول الثانى ان المحكم ما انتظم وترتّب على وجهٍ يُفيدَ إمّا من غير تأويل، أو مع التأويل من غير تناقُضٍ واختلافٍ فيهِ. وهذا أيضاً متحقّقٌ فى كلام الله تعالى. والمقابلُ لهُ ما فسد نظمهُ، واختلّ لفظهُ. ويُقال فاسد، لا متشابه. وهـذا غير متصوَّر الوجود فى كلام الله تعالى

ورُبّما قيل: المحكم ما ثبت حكمهُ من الحلال والحرام، والوعد والوعيد ونحوه. والمتشابهُ ما كان من القصص والأمثال، وهو بعيدٌ عمّا يعرفهُ أهلُ اللغةِ، وعن مناسبة اللفظ لهُ لغةً

المسألة الرابعة

القرآن لا يُتصوّرُ اشتمالهُ على ما لا معنى لهُ فى نفسهِ، لكونهِ هذياناً ونقصاً يتعالى كلامُ الربّ عنهُ، خلافاً لمن لا يُؤْبَهُ لهُ فى قولهِ. كيف يُقالُ ذلك، وكلامُ الربِّ تعالى مشتملٌ على ما لا معنى لهُ، كحروف المُعجم التى فى أَوائِلِ السوَرِ، إِذ هى غيرُ موضوعةٍ فى اللغة لمعنى؛ وعلى التناقُضِ الذى لا يُفهم، كقولهِ تعالى «فيومئذٍ لا يُسأَلُ عَنْ ذَنبِهِ أُنْسٌ وَلا جانٌ» وقوله «فَوَرَبِّكَ لَنَسأَلَنَّهُمْ أجْمَعِينَ» وعلى الزيادة التى لا فائدةَ فيها، كقولهِ تعالى «فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أيَّامٍ فِى الْحَجِّ، وسَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ

تلكَ عَشْرَةٌ كامِلَةٌ » وقوله (كاملة) غيرُ مُفيدٍ لمعنى . وكذلك قولهُ تعالى « فإذا نُفِخَ فى الصُّورِ نفخةٌ واحِدَةٌ » وقوله تعالى « لا تتَّخِذُوا إلَـهَيْنِ اثْنَيْنِ » إلى غيرِ ذلك

قُلنا : أمَّا حروفُ المُعجم ، فلا نسلّم أنَّهُ لا معنى لها ، بل هى أسامى السوَرِ ومعرّفة لهـا . وأمَّا التناقُض فغيرُ صحيح ، إذ التناقضُ لا بدَّ فيهِ من اتّحاد جهة السلب والإيجاب والزمان . وزمانُ ايجابهِ وسلبـهِ غيرُ متَّحدٍ ، بل مختلف . وأمَّا الزياداتُ المذكورةُ فهى للتأكيد ، لا أنها غير معقولةِ المعنى

فان قيل : وإن كان ليسَ فى القرآن ما لا معنى لهُ إلاَّ أنَّ فيهِ ما لا يُفهمُ معناهُ . وهو فى معنى ما لا معنى لهُ . وذلك كقولهِ تعالى « وما يعلم تأويلهُ إلاَّ اللهُ والرَّاسِخُونَ فى العلمِ يقُولون آمنَّا به » والواو في قولهِ (والراسخون فى العلمِ) ليست للعطفِ ، وإلاَّ كان الضميرُ فى قُولهِ (يقُولون آمنَّا بهِ كل من عند ربنا) عائداً إلى جملة المذكور السابق من الله تعالى والرَّاسخين فى العلم ، وهو محالٌ فى حقّ الله تعالى . فلم يبقَ إلاَّ أن يكونَ للابتداء . ويلزمُ من ذلك أنْ لا يكونَ ما علمهُ الربُّ تعالى معلوماً لهم

وأيضاً فإنَّ الآيات الدالةَ على اليد واليمين ، والوجهِ والروح ، ومكر الله والاستواء على العرش ، وغير ذلك غير محمولٍ على ما هو

مفهومٌ منهُ في اللغة . وما هو المراد منهُ غيرُ معلوم

وأيضاً فإنَّ الخطاب بالقرآن ، كما هو خطابٌ مع العرب ، فهو خطابٌ مع العجم ، ومعناهُ غيرُ مفهومٍ لهم

قلنا : من قال بجواز التكليف بما لا يُطاق ، جوّز أن يكونَ في القرآنِ ما لهُ معنى وإنْ لم يكن معلوماً للمخاطب ، ولا لهُ بيانٌ ؛ ولا كذلك فيما لا معنى لهُ أصلاً ، لكونهِ هذياناً . ومن لم يُجوّز التكليف بما لا يُطاق منعَ من ذلك ، لكونهِ تكليفاً بما لا يُطاق ولما فيهِ من إخراج القرآن عن كونهِ بياناً للناس ضرورة كونه غيرَ مفهوم . وهو خلافُ قولهِ تعالى « هَٰذَا بيانٌ للناسِ » ولأنّ ذلكَ مما يجرُّ الى عدمِ الوثوقِ بشيءٍ من أخبار الله تعالى ورسُولهِ ، ضرورة أنهُ ما من خبرٍ إلاَّ ويجوزُ أن يكونَ المُرادُ بهِ ما لم يظهرْ منهُ . وذلك مُبطِلٌ للشريعة مطلقاً

وأجابَ عن الآيةِ الأُولى بأنَّ الواو فيها للعطف ، وأنَّ الضميرَ في قولهِ (يقولون آمنَّا بهِ) وإن كان ظاهراً في العُود الى جملةِ المذكور ، غيرأنَّهُ لا بُعْدَ في تخصيصهِ باخراج الربّ تعالى عنهُ ، بدليل العقل المحيل لعود الضمير اليه

وأمَّا باقي الآيات المذكورة ، فكلُّها كناياتٌ وتجوّزاتٌ مفهُومةٌ للعرب بأدلةٍ صارفةٍ اليها ، على ما بيّناه في الكلاميات

المسألة الخامسة

اختلفوا فى اشتمالِ القرآنِ على ألفاظٍ مجازية وكلماتٍ غير عربية . وقد استقصينا الكلامَ فيهما فى القاعدة الأُولى « فى المبادئ اللغوية » .

الاصل الثانى

فى السُّنّة

وهى فى اللغةِ عبارةٌ عن الطريقةِ، فسُنَّةُ كلّ أحدٍ ما عُهدت منهُ المحافظة عليهِ ، والإكثار منهُ ، كان ذلك من الأمور الحميدة أو غيرها

وأمَّا فى الشرعِ ، فقد تُطلَقُ على ما كان من العبادات نافلة منقولة عن النبيّ عليهِ السلام . وقد تُطلَقُ على ما صَدَرَ عن الرسول من الأدلَّة الشرعيَّة ممَّا ليس بمتلوٍّ ، ولا هو مُعجز ، ولا داخل فى المُعجز . وهذا النوع هو المقصودُ بالبيان ههنا . ويدخلُ فى ذلك أقوالُ النبيّ ، عليهِ السلامُ ، وأفعالُهُ وتقاريرهُ . أمَّا الأقوالُ من الأمر والنهى والتخيير والخبر وجهات دلالتها ،

فسيأتى إيضاحُها فى الأصل الرابع المخصوص ببيان ما تشترك فيهِ الأدلّةُ المنقولة الشرعية

وليكن البيانُ ههنا مخصوصاً بما يخصُّ النبيَّ عليهِ السلام من الأفعال والتقارير، ويشتمل على مقدّمتين وخمس مسائل

المقدمة الاولى

فى عصمةِ الأنبياء عليهم السلامُ، وشرحِ الاختلاف فى ذلك
وما وقع الاتفاق من أهل الشرائع على عصمتهم عنهُ
من المعاصى، وما فيهِ الاختلافُ

أمَّا قبلَ النبوّةِ، فقد ذهبَ القاضى أبو بكر، وأكثرُ أصحابِنا، وكثيرٌ من المعتزلة الى أنَّهُ لا يمتنعُ عليهم، المعصيةُ كبيرةً كانت أو صغيرةً، بل ولا يمتنع عقلاً إرسالُ من أسلم وآمن بعدَ كفرِهِ. وذهبتِ الروافضُ الى امتناعِ ذلك كلّهِ منهم قبلَ النبوّةِ، لأنَّ ذلك ممَّا يُوجِبُ هضمَهم فى النفوس واحتقارَهم، والنفرة عن اتباعهم، وهو خلافُ مقتضى الحكمة من بعثة الرُّسُلِ؛ ووافقهم على ذلك أكثرُ المعتزلة إلاَّ فى الصغائر. والحقُّ ما ذكرهُ القاضى، لأنهُ لا سمعَ قبلَ البعثةِ يدلُّ على عصمتِهم عن ذلك، والعقل دلالتهُ مبنيةٌ على التحسين والتقبيح العقلى، ووجوب

رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى، وذلك كلهُ مما أبطلناه في كتُبنا الكلامية

وأمَّا بعدَ النبوة، فالاتفاقُ من أهل الشرائع قاطبةً على عصمتهم عن تعمُّدِ كلّ ما يُخِلُّ بصدقهم فيما دلَّت المعجزةُ القاطعةُ على صدقهم فيهِ من دعوى الرسالة والتبليغ عن الله تعالى. واختلفوا في جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان، فمنع منهُ الأُستاذُ أبو اسحاق وكثيرٌ من الأئمَّة، لما فيهِ من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة. وجوَّزهُ القاضي أبو بكر، مصيراً منهُ إلى أنَّ ما كان من النسيانِ وفلتاتِ اللسانِ غيرُ داخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة، وهو الأشبهُ

وأمَّا ما كان من المعاصي القوليَّةِ والفعليَّة التي لا دلالةَ للمعجزةِ على عصمتهم عنها، فما كانَ منها كفراً فلا نعرف خلافاً بين أربابِ الشرائع في عصمتهم عنهُ، إلاَّ ما نُقِلَ عن الأزارقةِ من الخوارج أنَّهم قالوا بجوازِ بعثةِ نبيّ علم اللهُ أنهُ يكفرُ بعد نبوتهِ، وما نُقِلَ عن الفَضْلية من الخوارج أنَّهم قضَوا بأنَّ كلَّ ذنبٍ يُوجَدُ فهو كفرٌ، مع تجويزهم صدور الذنوب عن الأنبياء. فكانت كفراً. وأمَّا ما ليس بكفرٍ، فإمَّا أن يكونَ من الكبائرِ، أو ليس منها. فإن كان من الكبائر، فقد اتَّفقتِ

الأمة ، سوى الحَشَوية ومن جوّز الكفرَ على الأنبياء ، على عصمتهم عن تعمده من غير نسيانٍ ولا تأويل ، وإن اختلفوا فى أنّ مُدرِكَ العصمة السمعُ ، كما ذهبَ اليهِ القاضى أبو بكر والمحقّقون من أصحابنا ، أو العقل ، كما ذهبَ إليهِ المعتزلة

وأمّا إنْ كانَ فعلُ الكبيرةِ عن نسيانٍ أو تأويلٍ خطإٍ ، فقد اتّفقَ الكلُّ على جوازهِ ، سوى الرافضة

وأمّا ما ليس بكبيرةٍ ، فإمّا أن يكونَ من قبيلِ ما يُوجِبُ الحكمَ على فاعلهِ بالخسّةِ ودناءةِ الهمّةِ وسقوط المروءة ، كسَرِقةِ حبّةٍ أو كِسرةٍ ، فالحكمُ فيهِ كالحكمِ فى الكبيرة . وأمّا ما لا يكونُ من هذا القبيل ، كنظرةٍ أو كلمةِ سفهٍ نادرةٍ فى حالةِ غضبٍ ، فقد اتّفقَ أكثرُ أصحابِنا وأكثرُ المعتزلة على جوازهِ عمداً وسهواً ، خلافاً للشيعةِ مطلقاً ، وخلافاً للجبائى والنظام وجعفر بن مبشر فى العمد

وبالجملة ، فالكلامُ فيما وقعَ فيهِ الاختلافُ فى هذهِ التفاصيل غيرُ بالغٍ مبلغَ القطع ، بل هو من باب الظنون . والاعتمادُ فيهِ على ما يُساعِدُ فيهِ من الأدلّة الظنيةِ نفياً وإثباتاً . وقد أتينا فى كلّ موضعٍ من المواضعِ المتّفق عليها ، والمختلَف فيها ، تزييفاً واختياراً بأبلغ بيانٍ ، وأوضح برهان فى كتبنا الكلامية . فعلى الناظر الالتفات اليها

المقدمة الثانية

في معنى التأسّى ، والمتابعة ، والموافقة ، والمخالفة ، إذ الحاجةُ داعيةٌ الى معرفةِ ذلك فيما نرومهُ من النظرِ في مسائلِ الأفعالِ

أمّا التأسّي بالغير ، فقد يكونُ في الفعلِ والتركِ

أمّا التأسّي في الفعلِ ، فهو أنْ تفعلَ مثلَ فعلِهِ على وجهِهِ من أجلِ فعلِهِ . فقولنا (مثل فعله) لأنَّهُ لا تأسى مع اختلافِ صورةِ الفعل ، كالقيام والقعود . وقولنا (على وجهه) معناهُ المشاركةُ في غرضِ ذلك الفعل ونيتِهِ ، لأنَّهُ لا تأسّي مع اختلافِ الفعلَين في كونِ أحدِهما واجباً ، والآخر ليسَ بواجبٍ ، وإنِ اتّحدتِ الصورةُ . وقولنا (من أجل فعلهِ) لأنَّهُ لو اتّفق فعلُ شخصَين في الصورةِ والصفةِ ، ولم يكُن أحدُهما من أجل الآخر ، كاتفاق جماعةٍ في صلاة الظهر مثلاً ، أو صوم رمضان اتّباعاً لأمر اللهِ تعالى ، فإنَّهُ لا يُقالُ بتأسّي البعض بالبعض . وعلى هذا ، فلو وقع فعلهُ في مكانٍ أو زمانٍ مخصوص ، فلا مدخلَ لَهُ في المُتابعة والتأسّي . وسواءٌ تكرّر أو لم يتكرّر ؛ إلاّ أن يدلّ الدليلُ على اختصاصِ العبادة بهِ ، كاختصاص الحجّ بعرفات ، واختصاص الصلوات بأوقاتها ، وصوم رمضان

وأمّا التأسّي في الترك، فهو تركُ أحد الشخصين مثلَ ما تركَ الآخرُ من الأفعال على وجهِهِ وصفتِهِ من أجل أنهُ تَرَكَ. ولا يخفى وجهُ ما فيهِ من القيود

وأمّا المُتابعةُ، فقد تكونُ في القول، وقد تكونُ في الفعلِ والتركِ، فاتّباعُ القول هو امتثالُهُ على الوجهِ الذى اقتضاهُ القولُ. والاتباعُ في الفعل هو التأسّي بعينهِ

وأمّا المُوافقة، فمُشاركةُ أحد الشخصَين للآخر في صورةِ قولٍ أو فعلٍ، أو تركٍ أو اعتقادٍ، أو غير ذلك. وسواءٌ كان ذلك من أجلِ ذلك الآخر، أو لا من أجلهِ

وأمّا المخالفة، فقد تكونُ في القولِ، وقد تكونُ في الفعلِ والتركِ: فالمخالفةُ في القول تركُ امتثالِ ما اقتضاهُ القولُ. وأمّا المخالفةُ في الفعلِ، فهو العدولُ عن فعلِ مثل ما فعلهُ الغيرُ، مع وجوبهِ. ولهذا فإنَّ مَن فعلَ فعلاً، ولم يجبْ على غيرهِ مثلُ فعلهِ، لا يُقال لهُ إنهُ مخالفٌ في الفعلِ، بتقدير التركِ. ولذلك لم تكن الحائضُ مُخالفةً بترك الصلاة لغيرِها. وعلى هذا، فلا يخفى وجهُ المخالفةِ في التركِ

وإذ أتينا على ما أردناهُ من ذكر المقدمتين، فلنرجعْ الى المقصودِ من المسائلِ المتعلّقة بأفعالِ الرسولِ، عليهِ السلامُ

المسألة الاولى

اختلف الأُصوليُّونَ فى أفعالِ النبىّ ، عليهِ السلامُ ، هل هى دليلٌ لشرعٍ مثل ذلك الفعل بالنسبة إلينا ، أم لا ؟

وقبل النظرِ فى الحِجَاجِ ، لا بدَّ من تلخيصٍ محلّ النزاعِ ، فنقول :

أمَّا ما كان من الأفعال الجِبِلِّيَّة ، كالقيام والقعود والأكل والشرب ونحوهِ ، فلا نزاعَ فى كونهِ على الإباحة بالنسبة اليهِ والى أمته

وأمَّا ما سوى ذلك ، ممَّا ثبت كونُهُ من خواصِّهِ التى لا يُشاركهُ فيها أحدٌ ، فلا يدلُّ ذلك على التشريك بيننا وبينَهُ فيهِ إجماعاً . وذلك كاختصاصهِ بوجوب الضحى والأضحى والوتر والتهجُّد بالليل والمشاورة والتخيير لنسائهِ ، وكاختصاصهِ بإباحة الوصال فى الصَّوم ، وصَفِيَّةِ المغنم ، والاستبداد بخمس الخُمس ، ودخولِ مكةَ بغير إحرامٍ ، والزيادة فى النكاح على أربع نسوةٍ ، الى غير ذلك من خصائصهِ

وأمَّا ما عُرِف كون فعلهِ بياناً لنا ، فهو دليلٌ من غيرِ خلافٍ ، وذلك إمَّا بصريح مقالهِ ، كقولهِ « صلُّوا كما رأيتمونى

أُصلّي، وخذوا عني مَناسككم » أو بقرائن الأحوال، وذلك كما إذا وردَ لفظٌ مجملٌ، أو عامٌّ أُريد بهِ الخصوصُ، أو مطلقٌ أُريد بهِ التقييد، ولم يُبيّنْهُ قبل الحاجة اليهِ، ثمَّ فَعَلَ عند الحاجة فعلاً صالحاً للبيان، فإِنّهُ يكونُ بياناً حتّى لا يكونَ مُؤَخِّراً للبيان عن وقت الحاجة، وذلك كقطعهِ يدَ السارق من الكوع، بياناً لقولهِ تعالى « فاقْطَعُوا أيديَهما » وكتيممهِ الى المِرفقَين، بياناً لقولهِ تعالى « فامسَحُوا بوجوهِكم وأَيديكم » ونحوه . والبيانُ تابعٌ للمبيّن في الوجوبِ والنَّدبِ والإِباحة

وأمَّا ما لم يقترنْ بهِ ما يدلُّ على أنَّهُ للبيانِ لا نفياً ولا إثباتاً، فإمَّا أن يظهرَ فيهِ قصدُ القربة أو لم يظهرْ . فإِنْ ظهرْ فيهِ قصدُ القربة، فقد اختلفوا فيهِ : فمنهم من قال إنَّ فعلَهُ عليهِ السلامُ محمولٌ على الوجوب في حقّهِ، وفي حقّنا، كابن سريج والاصطخري وابن أبي هريرة وابن خَيْرَان والحنابلة وجماعةٌ من المعتزلة . ومنهم من صار الى أنَّهُ للنَّدْبِ . وقد قيل إِنَّهُ قولُ الشافعي، وهو اختيارُ إِمام الحرَمَين . ومنهم مَنْ قالَ إِنَّهُ للإِباحةِ، وهو مذهبُ مالك . ومنهم مَنْ قال بالوقفِ، وهو مذهبُ جماعةٍ من أصحاب الشافعي، كالصيرفي والغزالي وجماعةٍ من المعتزلة

وأمَّا ما لم يظهرْ فيهِ قصدُ القربة، فقد اختلفوا أيضاً فيهِ على

نحو اختلافهم فيما ظهر فيهِ قصدُ القُرْبة غير أنَّ القول بالوجوب والنَّدبِ ، فيهِ أبعدُ ممَّا ظهر فيهِ قصدُ القربة ؛ والوقفُ والإباحة أقربُ . وبعض من جوَّز على الأنبياء المعاصى، قال إنها على الخطر

والمختارُ أنَّ كلَّ فعلٍ لم يقترن بهِ دليلٌ يدلُّ على أنهُ قُصِدَ بهِ بيانُ خطابٍ سابق فإن ظهر فيهِ قصدُ القربة الى اللهِ تعالى ، فهو دليلٌ فى حقّهِ عليهِ السلامُ على القدر المشترَك بين الواجبِ والمندوب : وهو ترجيحُ الفعل على الترك لا غير؛ وأنَّ الإباحة ، وهى استواءُ الفعلِ والتركِ فى رفع الحرَج ، خارجةٌ عنهُ ، وكذلك فى حقّ أمتهِ

وما لم يظهرْ فيهِ قصدُ القربة ، فهو دليلٌ فى حقّهِ على القدر المشترَك بين الواجب والمندوب والمباح ، وهو رفعُ الحرَج عن الفعل لا غير ، وكذلك عن أمتهِ

وأمَّا إذا ظهر من فعلهِ قصدُ القربة ، فلأنَّ القربةَ غيرُ خارجةٍ عن الواجب والمندوب ، والقدر المشترك بينهما إنَّما هو ترجيحُ الفعل على الترك . والفعلُ دليلٌ قاطعٌ عليهِ

وأمَّا ما اختصَّ بهِ الواجبُ من الذّم على الترك ، وما اختصَّ بهِ المندوبُ من عدَمِ اللوم على الترك فمشكوكٌ فيهِ . وليس أحدُهما أولى من الآخر

وأمَّا إذا لم يظهرْ من فعلهِ قصدُ القربة، فهو، وإن جوَّزنا عليـهِ فعلَ الصغيرة، غير أَنَّ احتمالَ وقوعها من آحادِ عُدول المسلمين نادرٌ، فكيف من النبيّ عليهِ السلامُ. بل الغالِبُ من فعلهِ، أنّهُ لا يكونُ معصيةً، ولا منهياً عنهُ. وعند ذلك، فما من فعلٍ من آحادِ أفعالهِ، إلاَّ واحتمالُ دخولهِ تحتَ الغالب أغلبُ. وإذا كان الغالبُ من فعلهِ أنّهُ لا يكونُ معصيةً، ولا منهياً عنهُ، فكلُّ فعلٍ لا يكونُ منهياً عنهُ لا يخرجُ عن الواجب والمندوب والمباح. والقدَرُ المشترَكُ بين الكلّ إنّما هو رفعُ الحرَج عن الفعلِ، دون الترك. والفعلُ دليلٌ قاطعٌ عليهِ

وأمَّا ما اختصَّ بهِ الوجوبُ والندبُ عن المباح من ترجُّح الفعلِ على الترك، وما اختصَّ بهِ المباحُ عنهما من استواءِ الطرفين فمشكوكٌ فيهِ

هذا بالنسبةِ إلى النبيّ عليهِ السلامُ

وأمَّا بالنسبة إلى أُمَّتِهِ، فلأنَّهُ، وإن كان عليهِ السلامُ، قد اختصَّ عنهم بخصائصَ لا يشاركونَهُ فيها، غير أنّها نادرةٌ، بل أَندرُ من النادر بالنسبة الى الأحكام المشترك فيها

وعند ذلك، فما من واحدٍ من آحادِ الأفعال إلاَّ واحتمالُ مشاركةِ الأُمَّةِ للنبيّ عليهِ السلامُ فيـهِ أغلبُ من احتمال عدَمِ

المشاركة، إدراجاً للنادر تحتَ الأعمِّ الأغلب، فكانت المشاركة أظهر

وإذ أتينا على تفصيل المذاهب وتقرير ما هو المختارُ، فلا بُدَّ من ذكرِ شبه المخالفين، ووجهِ الإنفصال عنها

أمّاً شبهُ القائلين بالوجوب، فمن جهة النصّ، والإجماع، والمعقول

أمّاً من جهة النصّ، فمن جهة الكتاب، والسنّة

أمّاً من جهة الكتابِ، فقولُهُ تعالى « فاتبعُوهُ واتَّقُوا » أمرَ بمتابعتِهِ، ومتابعتِهُ امتثالُ القول والإتيانُ بمثلِ فعلِهِ. والأمرُ ظاهرٌ في الوجوب. وأيضاً قولُهُ تعالى « فَلْيَحذَرِ الذين يُخالِفُون عن أمرِهِ » حذّر من مُخالفة أمره، والتحذيرُ دليلُ الوجوب. واسمُ الأمر يُطلَقُ على الفعل، كما سيأتي تقريرُهُ، والأصلُ في الإطلاقِ الحقيقةُ. وغايتُهُ أن يكونَ مشتركاً بينَهُ وبين القولِ المخصوص، وسيأتي أنّ الاسمَ المشترَك من قبيل الأسماء العامّة. فكان متناولاً للفعل. وأيضاً قولُهُ تعالى « وما آتاكُمُ الرّسُولُ فخذوهُ » وفعلهُ من جملة ما يأتي بهِ، فكان الأخذُ بهِ واجباً. وأيضاً قولُهُ تعالى « لَقَدْ كانَ لَكُمْ في رسول اللهِ اسوةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كان يَرجوا اللهَ واليومَ الآخر » وهذا زجرٌ في طيّ أمرٍ.

وتقديرُهُ : من كان يُؤمِنُ باللهِ وباليومِ الآخرِ ، فلهُ فيهِ اسوةٌ حَسَنَةٌ . ومن لم يتأس بهِ فلا يكونُ مؤمناً باللهِ ولا باليومِ الآخرِ . وهو دليلُ الوجوب . وأيضاً قولهُ تعالى « قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فاتبعُونى » ومحبَّةُ اللهِ واجبةٌ ؛ والآيةُ دلت على أنَّ مُتابعة النبيِّ عليهِ السلامُ لازمةٌ لمحبَّةِ اللهِ الواجبة . ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم . وهو مُمتنعٌ . وأيضاً قولهُ تعالى « قُلْ أَطيعوا اللهَ وأَطيعُوا الرَّسُولَ » أمرٌ بطاعةِ الرَّسُولِ . والأمرُ ظاهرٌ فى الوجوب . ومَنْ أتى بمثلِ فعلِ الغيرِ على قصد إعظامهِ ، فهو مُطيعٌ لهُ ، وأيضاً قولُهُ تعالى « فلمَّا قضى زيدٌ منها وَطَراً زَوَّجناكها ، لكى لا يَكُونَ على المُؤمنِينَ حَرَجٌ فى أزواج أدعيائِهم ، إذا قَضوا منهنَّ وَطَراً » وذلك يدلُّ على أنَّ فعلهُ تشريعٌ وواجبُ الاتّباع ؛ وإلاَّ ، لما كانَ تزويجُهُ مُزيلاً عن المؤمنين الحرَج فى أزواج أدعيائهم

وأمَّا من جهة السُنَّة ، فما رُوِى أنَّ الصحابةَ ، رضى اللهُ عنهم خلعوا نعالَهم فى الصلاة ، لمَّا خلعَ نعلَهُ ، ففهموا وجوبَ المتابعة لهُ فى فعلهِ . والنَّبىُّ عليهِ السلامُ أقرَّهُم على ذلك ، ثم بيَّن لهم علَّةَ انفرادهِ بذلك . وأيضاً ما رُوِىَ عنهُ أنَّهُ أمرهم بفسخ الحجِّ إلى العمرة ، ولم يفسخ . فقالوا لَهُ « مالك أمرتنَا بفسخ الحج ولم

تفسخُ . » ففهموا أنَّ حكمهم كحكمهِ . والنبيُّ عليهِ السلامُ لم يُنكر عليهم ، ولم يَقُلْ « لى حكمى ، ولكم حكمكم » بل أبدى عُذراً يختصُّ بهِ . وأيضاً ما رُوِىَ عنهُ عليهِ السلامُ ، أنَّهُ نهى الصحابةَ عن الوصال فى الصوم ، وواصل . فقالوا لهُ « نهيتَنا عن الوصال ، وواصلت » فقال « لستُ كأحدِكم ، إنِّى أظلُّ عند ربى يُطعِمُنى ويسقينى » فأقرَّهم على ما فهموهُ من مشاركتهم لهُ فى الحكم ، واعتذر بعذرٍ يختصُّ بهِ . وأيضاً ما رُوِى عنهُ أنَّهُ لمَّا سألتهُ أمُّ سَلَمَةَ عن قبلة الصائم ، فقال لها «لِمَ لَمْ تقولى لهم إنى أقبّل وأنا صائمٌ » ولو لم يكن متَّبعاً فى أفعالهِ ، لما كان لذلك معنى . وأيضاً ما رُوِىَ عنهُ أنهُ ، لمَّا سألتهُ أمُّ سلمة عن بلّ الشعر فى الاغتسال ، قال « أمَّا أنا فيكفينى أن أحثوَ على رأسى ثلاثَ حثياتٍ من ماءٍ » وكان ذلك جواباً لها . ولولا أنهُ متَّبعٌ فى فعلهِ ، لما كان جواباً لها . وأيضاً ما رُوِىَ عنهُ أنَّهُ أمر الصحابة بالتحلل بالحلق والذبح ، فتوقَّفوا ، فشكا ذلك الى أُمّ سلمة ، فأشارت إليهِ بأن يخرجَ وينحرَ ويحلقَ ؛ ففعل ذلك ، فذبحوا وحلقوا . ولولا أنّ فعلَهُ متَّبعٌ ، لما كان كذلك

وأمَّا من جهةِ الإجماع فما رُوِىَ عن الصحابة أنَّهم ، لما اختلفوا فى الغسل من غير إنزال ، أنفذ عمر إلى عائشة ، رَضِىَ اللهُ عنها ،

وسألها عن ذلك، فقالت « فعلتهُ أنا ورسول اللهِ، واغتسلنا » فأخذَ عُمَرَ والناسُ بذلك. ولولا أن فعلَهُ مُتَّبَعٌ، لما ساغ ذلك. وأيضاً ما رُوِىَ عن عُمَرَ، رَضِىَ اللهُ عنهُ، أنَّهُ كان يُقبِّلُ الحجرَ الأسود، ويقول « إِنى أعلمُ أَنكَ حجرٌ لا تضرٌ ولا تنفع، ولولا انى رأيتُ رسول الله يُقبّلك، لما قبّلتك » وكان ذلك شائعاً فيما بين الصحابةِ من غير نكير؛ فكان إجماعاً على اتباعهِ فى فعلهِ

وأمَّا من جهة المعقول، فمن خمسةِ أوجهٍ :

الأوّل هو أن فعلهُ احتمل ان يكون موجباً للفعل علينا، واحتمل أن لا يكونَ موجباً. والحمل على الإيجاب أولى لما فيهِ من الأمن والتحرُّز عن ترك الواجب. ولذلك فإِنَّهُ لو نَسِىَ صلاةً من خمس صلواتٍ من يوم، فإِنَّهُ يجبُ عليهِ إِعادةُ الكلّ حَذَراً من الإِخلال بالواجب. وكذلك مَنْ طلّق واحدةً من نسائِه، ثم انسيها، فإِنَّهُ يحرم عليهِ جميعهنَّ نظراً الى الاحتياط

الثانى أنَّ النبوّة من الرتب العلية، والأوصاف السنية، ولا يخفى أنَّ متابعة العظيم فى أفعاله، من أتمّ الأمور فى تعظيمهِ وإِجلالهِ، وأن عدم متابعتهِ فى أفعاله بأن صلّى، وهم جلوسٌ، أو قام يطوفُ، وهم يتسامرون، من أعظمِ الأُمور فى إِسقاط

حرمتهِ، والإخلال بعظمتهِ، وهو حرامٌ مُمتنع

الثالث أنَّ أفعالهُ عليهِ السلامُ قائمةٌ مقامَ أقوالهِ في بيان المجمل، وتخصيص العموم، وتقييد المطلق من الكتاب والسُّنَّة، فكان فعله محمولاً على الوجوب كالقول

الرابع أنَّ ما فعلهُ النبيُّ عليهِ السلامُ يجبُ أن يكونَ حقاً وصواباً، وتركُ الحق والصواب يكون خطأً وباطلاً، وهو ممتنعٌ

الخامس أن فعلهُ احتمل أن يكونَ واجباً، واحتمل أن لا يكونَ واجباً. واحتمال كونهِ واجباً أظهرُ من احتمال كونهِ ليس بواجب، لأنَّ الظاهر من النبيِّ عليهِ السلامُ أنَّهُ لا يختارُ لنفسهِ سوى الأكمل والأفضل والواجب أكملُ مما ليس بواجبٍ، وإذا كان واجباً، فيجب اعتقاد مشاركة الأُمة لهُ فيهِ، لما قرَّرتموه في طريقتكم. وأمَّا شبه القائلين بالندب فنقلية وعقلية أيضاً

أمَّا النقليةُ، فقولهُ تعالى « لَقَدْ كانَ لكم في رسول اللهِ أسوةٌ حَسَنَة » جعل التأسِّي بهِ حسنةً، وأدنى درجات الحسنة المندوب فكان محمولاً عليهِ، وما زاد فهو مشكوكٌ فيه

وأما العقلية، فهو أن فعلهُ، وإنْ احتمل أن يكونَ معصيةً، إلاَّ أنَّهُ خلافُ الظاهر، والظاهر من فعلهِ أنَّهُ لا يكونُ إلاَّ حسنة، والحسنة لا تخرج عن الواجب والمندوب، وحمله على فعل المندوب أولى لوجهين

الأول أن غالب أفعال النبي عليه السلام كانت هى المندوبات

الثانى أنَّ كلَّ واجبٍ مندوبٌ وزيادة ، وليس كل مندوبٍ واجباً . فكان فعلُ المندوب لعمومه أغلبَ ، ويلزمُ من ذلك مشاركة أُمتهِ لهُ فيهِ لما ذكرتموهُ فى طريقتكم

وأمَّا شبهُ القائلين بالإِباحة ، فهى أنْ الأصلَ فى الأفعال كلّها إنّما هو الإِباحةُ ، ورفعُ الحرج عن الفعل ، والتركُ ، إلَّا ما دلَّ الدليلُ على تغييرهِ . والأصل عدم المغير

وأمَّا شبهُ القائلين بالوقف ، فإنهم قالو : فعلهُ ، عليهِ السلامُ، متردِّدٌ بين أن يكونَ خاصاًّ بهِ ، وبين أن لا يكون خاصاًّ بهِ . وما ليس خاصاًّ بهِ متردِّدٌ بين الواجب والمندوب والمُباح والفعلُ لا صيغةَ لهُ ليدلَّ على البعضِ دون البعض وليس البعضُ أولى من البعض ، فلزم الوقفُ الى أن يقومَ الدليلُ على التعيين

والجواب عن شبه القائلين بالوجوب : أمَّا عن الآية الأُولى، فلا نُسلّم أنَّ قولَهُ « فاتبعوهُ » يدلُّ على الوجوب ، وان سلّمنا ذلك ولكنَّ قولَهُ « فاتبعوهُ » صريحٌ فى اتباع شخص النبيّ عليهِ السلامُ ، وهو غيرُ مرادٍ . فلا بُدَّ من اضمار المُتابعة فى أقوالهِ وأفعالهِ . والإِضمارُ على خلاف الأصل ، فتمتنعُ الزيادة فيهِ من غير حاجةٍ . وقد أمكن دفعُ الضرورة بإِضمارُ أحد الأمرين .

وليس إضمارُ المُتابعة فى الفعل أولى من القول، بل إضمارُ المتابعةِ فى القولِ أولى، لكونِهِ متَّفقاً عليهِ، ومختلفاً فى الفعل. كيف وانَّ المتابعة فى الفعل إنما يتحقَّقُ وجوبُها، أن لو علم كون الفعلِ المتَّبع واجباً، وإلاَّ فبتقدير أن يكونَ غيرَ واجبٍ، فمتابعة ماليس بواجبٍ لا تكونُ واجبةً، ولم يتحقق كونُ فعلِهِ واجباً، فلا تكون متابعتهُ واجبةً

وعن الآية الثانية، أن يُقالَ اسمُ الأمرِ، وإن أُطلِق على الفعل والقول المخصوص، لكنَّهُ يجبُ اعتقاد كونِهِ حقيقةً فى أمرٍ مشتركٍ بينهما، وهو الشأنُ والصفةُ نفياً للتجوُّز والاشتراكُ عن اللفظ لكونهما على خلاف الأصل. وعنـد ذلك فلفظُ الأمرِ المحذَّر من مخالفتهِ يكونُ مطلقاً. والمطلَقُ إذا عُمِلَ بهِ فى صورةٍ فقد خرج عن كونِهِ حجَّةً ضرورة توفية العمل بدلالتهِ. وقدعُمِلَ بهِ فى القول المخصوص، فلا يبقى حجَّة فى الفعل سلَّمنا أنهُ غير متواطئ، ولكنهُ مجمَعٌ على كونِهِ حقيقةً فى القول المخصوص، ومختلَفٌ فى الفعل؛ فكان حَملهُ على المتَّفَق عليهِ دون المختلف فيـهِ. أولاً سلَّمنا أنهُ حقيقة فى الفعلِ، لكنهُ يكونُ مشتركاً، وعند ذلك، إن قيل بأنَّ اللفظَ المشتركَ يمتنعُ حَملهُ على جميع مدلولاتهِ، فليس حَمْلُهُ على التحذير من مخالفة الأمر

بمعنى الفعل أَولى من القول؛ وإن قيل بحمل اللفظ المشترَك على جميع محامله، فالتحذيرُ عن مخالفة الأمر يتوقَّفُ على كون المحذَّر منهُ واجباً لاستحالة التحذير من تركِ ما ليس واجباً. وعند ذلك، فالقولُ بالتحذير من مُخالفة الفعل يستدعى وجوبَ ذلك الفعل؛ ووجوبهُ، إذا كان لا يُعرف إلاَّ من التحذير، كان دوراً. كيف وإنَّهُ قد تقدَّم فى الآية ذكرُ دعاء الرسول بقولهِ « لا تَجْعَلُوا دُعاءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً » والمرادُ بالدعاء إنَّما هو القولُ. فكان الأمرُ المذكورُ بعدَهُ عائداً إلى قولهِ. ثمَّ قد أمكن عودُ الضميرِ فى أمرهِ الى الله تعالى، إذ هو أقربُ مذكورٍ، حيث قالَ بعدَ ذكرِ الرسول « قَدْ يَعْلَمُ ٱللهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذاً » فكان عودُهُ إليهِ أولى

وعن الآيةِ الثالثةِ بمنع دلالةِ الأمر على الوجوب، وإن سلَّمنا ذلك. ولكن إنَّما يكونُ أخذُ ما أتانا بهِ واجباً، إذا كان ما أتى بهِ واجباً. وأمَّا اذا لم يكن واجباً، فأخذُهُ لا يكونُ واجباً، فإنَّ القولَ بوجوبِ فعلٍ لا يكونُ واجباً تناقضٌ فى اللفظ والمعنى. وعند ذلك، فيتوقفُ دلالةُ الآيةِ على الوجوب على كون الفعل المأتى بهِ واجباً، ووجوبُهُ اذا توقَّفَ على دلالة الآية على وجوبهِ كان دوراً. كيف وإنَّ فى الآية ما يدلُّ على أنَّ المُرادَ بوجوب

أخذهِ إنَّما هو الأمرُ بمعنى القول حيث إنَّهُ قابلهُ بالنهى بقولهِ « وما نهاكُمْ عنْهُ فانتهوا » والنهيُ لا يكونُ إلاَّ بالقولِ . وكذلك الأمرُ المقابلُ لهُ

وعن الآية الرابعة من وجهين :

الأوّلُ : إنَّا نقولُ المرادُ بالتأسّى بهِ فى فعلهِ أن نستخيرَ لأنفُسِنا ما استخارَهُ لنفسهِ ؛ وأنْ لا نعترضَ عليهِ فيما يفعلُهُ أو معنى آخر . الأولُ مسلمٌ ؛ ولكن لا يلزمُ من ذلك أن يكونَ ما استخارَهُ لنفسهِ واجباً حتَّى يكونَ ما نستخيرُهُ نحنُ لأنفُسِنا واجباً . والثانى ممنوعٌ

الوجه الثانى أنَّ المرادَ بالتأسّى بهِ فى فعلهِ أن نوقعَ الفعلَ على الوجهِ الذى أوقعَهُ هو عليهِ السلامُ ، حتى أنهُ لو صلَّى واجباً ،وصلينا متنفلين ، أو بالعكس ، فإنَّ ذلك لا يكونُ تأسّياً بهِ . ولم يثبت كونُ ما فعلهُ واجباً حتى يكونَ ما نفعلهُ نحنُ واجباً

وعلى هذين الجوابَين يخرجُ الجوابُ عن الآية الخامسة

وعن الآية السادسة أنَّ المُرادَ من الطاعةِ إنَّما هو امتثالُ أمرهِ ومتابعتــهُ فى فعلهِ على الوجهِ الذى فعلَهُ ، إن كان واجباً فواجباً ، وإن كان ندباً فندباً . ونحنُ نقول بهِ ؛ ولم يثبتْ أنَّ ما فعلَهُ واجبٌ ، حتَّى تكونَ متابعتُنا لهُ فيهِ واجبةً

وعن الآية السابعة إنَّ غايتَها الدلالةُ على أنَّ حكمَ أُمتهِ مُساوٍ لحكمهِ في الوجوب والندب والإباحة ، ولا يلزمُ من ذلك أن يكونَ كلُّ ما فعلهُ واجباً ليكونَ فعلنا لهُ واجباً

وعن الخبر الأول من السُّنَّة من وجهين : الأول أنَّ ذلك لا يدلُّ على أنَّهم فعلوا ذلك بجهةِ الوجوب ، بل لعلَّهم رأوا مُتابعتهُ في خلع النعلِ مُبالغةً في موافقتهِ . والذى يدلُّ على أنَّ الخلعَ بطريقِ المُتابعة لهُ لم يكنْ واجباً إنكارهُ عليهم ذلك ، وقوله « لِمَ خَلَعْتُمْ نِعالَكُمْ » ولو كانت متابعتهُ في فعلهِ واجبةً على الإطلاق ، لما أنكر ذلك . الوجهُ الثانى أنهُ وإن ظنُّوا وجوبَ المتابعة ، لكن لا من الفعل ، بل لقيام دليل أوجب عليهم ذلك وبيانهُ من وجهين : الأوَّل أنَّهُ ، عليهِ السلامُ ، كان قد قال لهم « صلُّوا كما رأيْتُمُونى أُصلِّى » ففهموا أنَّ صلاتَهُ بيانٌ لصلاتهم ، فلما رأوهُ قد خلعَ نعلهُ ، تابعوهُ فيهِ ، لظنِّهم أنَّ ذلك من هيئات الصلاة . الثانى أنَّهم كانُوا مأمورين بأخذِ زينتهم عند كلِّ مسجدٍ بقوله تعالى « خذُوا زينتَكُمْ عنْدَ كلِّ مسجدٍ » فلما رأوهُ قد خلع نعلَهُ ، ظنُّوا وجوبهُ ، وأنهُ لا يترك الأمرَ المسنونَ المأمورَ إلاَّ لواجب . ونحن لا ننكرُ وجوبَ المُتابعة عند قيام الدليل

وعن الخبر الثانى ، أنَّ فهمهم لوجوب مُتابعتهِ في أفعال الحج

إنما كان مستنداً إلى قولهِ عليهِ السلام « خُذُوا عَنِّي مَناسِكَكُمْ » لا إلى فعلهِ

وعن الخبر الثالث ، أن الوصالَ للنَّبيّ عليـهِ السلامُ لم يكن واجباً عليهِ ، بل غايتهُ أنَّهُ كانَ مُباحاً لهُ . ووجوبُ المتابعـة فيما أصله غيرُ واجبٍ مُمتَنِعٌ ، كما سبق ؛ بل ظنّهم إنما كان مشاركتهُ في إباحة الوصال . ونحن نقول بهِ ، وهذا هو الجواب عن الخبر الرابع

وعن الخبرِ الخامس أنَّهُ لا دلالةَ لهُ على وجوب ، بَلّ الشعر في حقّهِ عليهِ السلامُ ، ولا حقّ غيرهُ . ولعلَّهُ أراد بذلك الكفاية في الكمال ، لا في الوجوب ، بل وجوبُ البلّ إنما هو مُستفادٌ من قولهِ عليهِ السلامُ « بلُّوا الشعرَ واتّقُوا البشرةَ »

وعن الخبر السادس من وجهين : الأوّل أنَّ فعلهُ وقع بياناً لقولهِ عليهِ السلامُ « خُذُوا عَنِّي مَناسِكَكُمْ » ولا نزاعَ في وجوبِ اتّباع فعلهِ ، إذا ورد بياناً لخطابٍ سابقٍ ، بل وهو أبلغُ من دلالةِ القول المجرّد عن الفعل ، لكون الفعل يُنبئُ عن المقصود عياناً ، بخلاف القول ، فإنهُ لا يدلُّ عليهِ عياناً . الثاني أنَّ وجوب التحلُّل وقعَ مستفاداً من أمر النبيّ عليهِ السلامُ لهم بذلك . غير أنهم كانوا يرتقبون إنجازَ ما وعدهم اللهُ بهِ من الفتح والظهور على

قُرَيْش في تلك السنة ، وأن ينسخَ اللهُ عنهم الأمرَ بالتحلُّل وأداء ما كانوا فيهِ من الحج . فلماَّ تحلَّل عليهِ السلامُ ، آيسوا من ذلك فتحللوا . وعن الاحتجاج بالإجماع الأوّل لا نسلّمُ أنَّ وجوبَ الغسل من التقاء الختانين كان مستفاداً من فعل رسول الله ، بل من قولهِ عليهِ السلامُ « إذا التقى الختانانِ ، وجبَ الغسلُ » وسؤال عُمَر لعائشة إنما كان ليعلمَ أنَّ فِعلَ النبيّ هل وَقع مُوافقاً لأمرهِ ، أم لا . وعن الثاني أنَّ تقبيلَ عُمر الحجرَ إنَّما كان مُستفاداً من فِعلِ رسول الله المبيّن لقولهِ « خذوا عني مناسككم » كيف وأنَّ تقبيلَ الحجر غيرُ واجبٍ على النبيّ عليهِ السلامُ ، ولا على غيرهِ ، بل غايتهُ أنَّ فعلَ النبيّ عليهِ السلامُ يدلُّ على ترجيح فعلهِ على تركهِ من غير وجوبٍ . وذلك مماَّ لا نُنكرهُ ، ولا نُنكرُ مُشاركةَ الأُمَّةِ لهُ في ذلك

وعن الشبهة الأُولى من المعقول ، فقد قيل في دفعها إنَّ الاحتياطَ إنَّما يُمكنُ أن يُقالَ بهِ إذا خلا عن احتمال الضرر قطعاً ، وفيما نحنُ فيهِ يحتملُ أن يكونَ الفعلُ حراماً على الأُمة ، وهو غيرُ صحيحٍ ؛ فإنَّهُ لو غُمَّ الهلالُ ليلةَ الثلاثين من رَمضان ، فإنهُ يحتَملُ أن يكونَ يومُ الثلاثين منهُ يومَ العيدِ ، واحتُمِلَ أن لا يكونَ يوم العيد . ومع ذلك يجبُ صومُهُ احتياطاً للواجبِ ،

وإن احتُمِل أن يكونَ حراماً لكونهِ من يوم العيد

والحقُّ فى ذلك أن يُقالَ إنَّما يكونُ الاحتياطُ أولى لما ثبت وجوبُهُ ، كالصلاةِ الفائتةِ من صلوات يومٍ وليلةٍ ، أو كان الأصلُ وجوبه ، كما فى صوم يوم الثلاثين من رمضان ، إذا كانت ليلتهُ مغيّمة . وأمَّا ما عساهُ أن يكونَ واجباً وغيرَ واجبٍ ، فلا . وما نحن فيهِ كذلك ، حيث لم يتحقَّق فيهِ وجوبُ الفعل ، ولا الأصل وجوبه

وعن الشبهة الثانية لا نُسلّمُ أنَّ الإتيانَ بمثلِ ما يفعلهُ العظيمُ يكونُ تعظيماً لهُ ، وأنَّ تركهُ يكونُ إهانةً لهُ وحطاًّ من قدره ، بل رُبَّما كان تعاطِى الأدنى لمساواتهِ الأعلى فى فعلهِ حطاًّ من منزلتهِ ، وغضاًّ من منصبهِ . ولهذا ، يقبُح من العبد الجلوسُ على سرير سيّدِهِ فى مرتبتهِ ، والركوبُ على مركبهِ ؛ ولو فعَلَ ذلك ، استحقَّ اللومَ والتوبيخَ . ثمَّ لو كانت مُتابعةُ النَّبىّ فى أفعالهِ مُوجبةً لتعظيمهِ ، وتركُ المتابعة موجبةً لإهانتهِ ، لوجب مُتابعتهُ عندما إذا تركَ بعضَ ما تعبّدنا بهِ من العبادات ، ولم يعلم سبب تركهِ ، وهو خلافُ الإجماع

وعن الشبهة الثالثة انهُ لا يلزمُ من كونِ الفعلِ بياناً للقولِ أن يكونَ مُوجِباً لما يُوجِبهُ القولُ . ولهذا ، فإنَّ الخطابَ القوليَّ

يستدعي وجوبَ الجواب ، ولا كذلك الفعل

وعن الشبهة الرابعة أنَّ فعلَ النبي عليهِ السلامُ ، وإن كان حقاً وصواباً بالنسبة إليهِ ، فلا يلزمُ أن يكونَ حقاً وصواباً بالنسبة الى أُمّتِهِ . إلاَّ ان يكونَ فعلُهُ مماَّ يُوجِبُ مشاركتهم لهُ في ذلك الفعل . وهو محلُّ النزاع

وعن الشبهة الخامسة إنَّهُ وإن كان فعلُ الواجب أفضلَ مماَّ ليس بواجبٍ ، فلا يلزمُ أن يكونَ كلُّ ما يفعلهُ النبيُّ عليهِ السلامُ واجباً . ولهذا ، فإنَّ فعلَهُ للمندوباتِ كان أغلبَ من فعلهِ للواجبات ، بل فعلهُ للمباحات كان أغلبَ من فعلهِ للمندوبات . وعند ذلك فليسَ حملُ فعلهِ على النادر من أفعاله أولى من حملهِ على الغالب منها وعن شبه القائلين بالندب

أماَّ الآية ، فجوابُها مثل ما سبق في الاحتجاج بها على الوجوب

وأماَّ الشبهةُ العقليَّةُ ، فلا نسلِّمُ أنَّ غالِبَ فعلهِ المندوبات ، بل المباح . ولا نُسلّم أنَّ المندوبَ داخلٌ في الواجبِ على ما سبق تقريرُهُ

وأماَّ شبهةُ الإباحة ، فنحن قائلون بها في كلِّ فعلٍ لم يظهرْ من النبيّ عليهِ السلامُ قصدُ التقرّب بهِ ؛ وأما ما ظهر معهُ قصدُ التقرُّب بهِ ، فيمتنع أن يكونَ مُباحاً بمعنى نفي الحرَج عن فعلهِ

وتركه . فإنّ مثلَ ذلك لا يُتقرَّبُ به . وذلك ممّا يجبُ حملهُ على ترجيح جانبِ الفعل على الترك ، على ما قرّرناهُ

وأمّا الواقفية ، فإن أرادوا بالوقف أنّا لا نحكمُ بإيجابٍ ولا ندبٍ إلاّ ان يقومَ الدليلُ على ذلك ، فهو الحقّ ، وهو عينُ ما قرّرناهُ . وإن أرادوا به أنّ الثابتَ أحدُ هذهِ الأمورِ ، لكنّا لا نعرفهُ بعينهِ فخطأٌ . فإنّ ذلك يستدعى دليلاً ، وقد بيّنّا أنهُ لا دلالة للفعل على شيءٍ سوى ترجيح الفعل على الترك ، عند ما إذا ظهرَ من النبيّ عليهِ السلامُ قصدُ التقرُّب بفعلهِ ، أو نفى الحرَج مطلقاً ، عند ما إذا لم يظهرْ منهُ قصدُ القربةِ . والأصلُ عدمُ دليلٍ سوى الفعل . والله أعلم

المسألة الثانية

إذا فعلَ النبيُّ عليهِ السلامُ فعلاً ، ولم يكن بياناً لخطابٍ سابقٍ ، ولا قام الدليلُ على أنهُ من خواصّهِ ، وعُلِمت لنا صفتهُ من الوجوبِ أو الندب أو الإباحة ، إمّا بنصّهِ ، عليهِ السلامُ ، على ذلك وتعريفهِ لنا ، أو بغير ذلك من الأدلّةِ ، فمعظمُ الأئمة من الفقهاء والمتكلّمينَ متّفقون على أنّنا متعبّدون بالتأسّي بهِ فى فعلهِ ، واجباً كان أو مندوباً أو مُباحاً . ومنهم من منعَ من ذلك

مُطلقاً ، ومنهم من فصل ، كأبي على ابن خلاد ، وقال بالتأسّي في العبادات دونَ غيرها . والمختارُ إنّما هو المذهبُ الجمهوريّ . ودليلهُ النصّ والإجماع

أمّا النصُّ ، فقوله تعالى « فلما قَضَى زَيدٌ منها وَطَراً ، زوّجناكَها ، لكي لا يكونَ على المؤمنين حَرَجٌ في أزواج أَدعيائِهم إذا قَضوا منهنَّ وطراً » ولولا انّهُ متأسّي بهِ في فعلهِ ومتّبعاً ، لما كان للآيةِ معنى . وهذا من أقوى ما يُستَدلُّ بهِ ههنا .

وأيضاً قولُهُ تعالى « قُلْ إِنْ كُنتُم تُحبُّونَ اللهَ فاتبعوني » ووجهُ الاستدلالِ بهِ أنّهُ جَعَلَ المُتابعةَ لهُ لازمةً من محبةِ اللهِ الواجبة . فلو لم تكن المتابعةُ لهُ لازمةً لزم من عدمها عدمُ المحبة الواجبة ؛ وذلك حرامٌ بالإجماع . وأيضاً قولُهُ تعالى « لقد كانَ لكُم في رَسُولِ اللهِ اسوةٌ حَسَنَةٌ لِمنْ كانَ يَرْجُو اللهَ واليومَ الآخِر » ووجهُ الاحتجاج بهِ انّهُ جعلَ التأسّي بالنبيّ ، عليهِ السلامُ ، من لوازم رجاءِ اللهِ تعالى واليومِ الآخر . ويلزم من عَدَم التأسّي عدمُ الملزومِ ، وهو الرجاءُ للهِ واليوم الآخر . وذلك كفرٌ . والمتابعةُ والتأسّي في الفعل على ما بيّناهُ في المقدّمةِ هو أن يفعلَ مثلَ ما فعل على الوجهِ الذى فعل من أجلِ أنّهُ فعل

وأمّا الإجماعُ فهو أنّ الصحابةَ كانوا مُجمِعين على الرجوع الى

إفعالهِ ، كرجوعهم إلى تزويجهِ لميمونة ، وهو حرامٌ ، وفى تقبيلهِ ، عليهِ السلامُ للحجَرِ الأسود ، وجواز تقبيلهِ ، وهو صائمٌ إلى غير ذلك من الوقائع الكثيرة التى لا تُحصَى

فإن قيل : أماَّ الآيةُ الأُولى ، وإن دلَّت على التأسّي بهِ والمُتابعةِ فى التزويج من إزواج الأدعياء اذا قضوا منهنَّ وطراً ، فليس فيها ما يدلُّ على التأسّي والمتابعة فى كلّ فعلٍ . وأماَّ الأخيرتانِ ، فلا نُسلّمُ عمومَ دلالتها على المتابعة والتأسّي فى كل شيءٍ ، إذ لا عُمومَ لهما فى ذلك . ولهذا فإنَّهُ يحسنُ أن يُقال «لكَ فى فلان أسوةٌ فى كلّ شيءٍ » ويُقال « لك فى فلان أسوةٌ حسَنةٌ فى هذا الشيء دون غيرهِ » ولو كان لفظ (الاسوة) عاماً فى كل شيءٍ ، لكان قولهُ (فى كلّ شيء) تكراراً ، وقولهُ (فى هـذا الشيء دونَ غيرهِ) مَناقضَةٌ ؛ بل غايتُهـا الدلالةُ على المُتابَعةِ والتأسّي فى بعضِ الأشياء . ونحن قائلونَ بذلك فى اتّباع أقواله والتأسّي بما دلَّ الدليلُ القولىُّ على التأسّي بهِ فى أفعالهِ ، كقولهِ « صلوا كما رأيتمونى أُصلّي » و « خُذُوا عنى مَناسِكَـكم » ونحوه

وأماَّ ما ذكرتمُوهُ من الإجماع ، فلا نُسلّم أنَّ المستنَدَ فيما كانوا يفعلونهُ التأسّي بالنَّبىّ فى فعلهِ . وإنَّما كان مُستنَدُهم فى ذلك غيره ، أماَّ فيما كان مُباحاً ، فالبقاء على الأصل ، أما فيما كان واجباً أو

مندوباً فالأقوال الدّالّة على ذلك

والجوابُ : عن الاعتراضِ على الآية الأُولى ، أنَّ الآية ليسَ فيها دلالةٌ على خصوص مُتابعةِ المؤمنين للنّبيّ ، عليـهِ السلامُ ، فى ذلك . ولولا أنَّ التأسّي بالنّبيّ ، عليهِ السلامُ فى جميع أفعالهِ لازمٌ ، لما فهم المؤمنون من إباحة ذلك للنبي عليهِ السلام إباحة ذلك لهم ، ولا يُمكنُ أنْ يُقالَ بأنَّ فهمَ الإباحة إنَّما كان مستنداً إلى الإباحةِ الأصليَّة ؛ وإلاَّ ، لما كان لتعليلُ تزويج النبيّ عليهِ السلام ، بنفى الحرَج عن المؤمنين معنى ، لكونهِ مدفوعاً بغيرهِ

وعن الاعتراض الثانى على الآيتين الأُخريين ، أنَّ مقصودَهما إنّما هو بيانُ كونِ النّبيّ ، عليهِ السلامُ ، اسوةً لنا ومتّبعاً ، إظهاراً لشرفهِ ، وإبانةً لخطرهِ . وذلك إنّما يكونُ فى شيءٍ واحدٍ ، أو فى جميع الأشياء . فان كان فى شيءٍ واحدٍ ، فإمّاً أن يكونَ معيَّناً أو مبهماً : القولُ بالتعيين مُمتنعٌ لعدم دلالة اللفظ عليـهِ ؛ والقولُ بالإبهام مُمتنَعٌ ، لأنَّهُ على خلاف الغالب من خطاب الشرع ، ولكونهِ أبعدُ عن إظهارِ شرفِ النبيّ ، عليهِ السلامُ . فلم يبقَ إلاَّ أن يكونَ فى جميع الأشياء . وإذا قال «لك اسوة فى فلان فى جميع الأشياء » فهو مُفيدٌ للتأكيد ، وليس تكراراً خلياً عن الفائدة وإذا قال «لك اسوةٌ فى فلان فى هذا الشيء دون غيرهِ» فلا يكونُ

مُناقضة ، لأنَّ العموم إِنَّما هو مستفادٌ من التأسّي والمتابعةِ المطلقة وهذا ليس بمطلقٍ ، بل الكلُّ جملةٌ واحدةٌ مفيدةٌ لشيءٍ مُعيّن

وأمّا ما ذكروه على الإجماع ، فهو خلافُ المشهورِ المأثور عنهم عند اتّفاقِهم بعدَ اختلافِهم من التمسُّك بأفعالِ النبيّ ، عليهِ السلام ، والرجوع اليها وسؤال زوجاتِهِ ، والبحثِ عن أفعاله فى ذلك ، وسكون أنفسهم اليها ، والاعتماد عليها ، واحتجاج بعضهم على بعضٍ بها . ولو كان ثَمَّ دليلٌ يدلُّ على المتابعة والتأسّي غيرُ النظر الى أفعالهِ ، لبادروا اليـهِ من غير توقُّفٍ على البحث عن فعلهِ ، عليـهِ السلام ؛ وعلى ما ذكرناهُ فى فعلهِ ، يكونُ الحكمُ فى تركهِ

المسألة الثالثة

إِذا فعلَ واحدٌ بين يدى النبيّ ، عليهِ السلامُ ، فعلاً أو فى عصرهِ ، وهو عالمٌ بهِ قادرٌ على إِنكارهِ ، فسكت عنهُ وقرّرهُ عليهِ من غير نكيرٍ عليهِ ، فلا يخلو إِمّا أن يكونَ النبيُّ عليهِ السلامُ ، قد عرفَ قبحَ ذلك الفعل وتحريمَهُ من قبل ، أو لم يكنْ كذلك . فإِن كان الأوّل ، فإِمّا أن يكونَ قـد علمَ إِصرارَ ذلك الفاعلِ على فعلهِ ، وعلم من النبيّ ، عليهِ السلام ، الإِصرار على قبح ذلك

الفعل وتحريمِهِ، كاختلاف أهل الذمة الى كنائسِهِم، أو لم يكن كذلك. فإن كان الأول، فالسكوتُ عنهُ لا يدلُّ على جوازِهِ وإباحتِهِ إجماعاً، ولا يوهِمُ كونهُ منسوخاً. وإن كانَ الثاني، فالسكوتُ عنهُ وتقريرُهُ لهُ من غيرِ إنكارٍ يدلُّ على نسخِهِ عن ذلك الشخص. وإلاَّ لما ساغ السكوتُ حتى لا يُتَوَهَّمَ أنهُ منسوخٌ عنهُ، فيقع في المحذور، وفيهِ تأخيرُ البيان عن وقت الحاجة، وهو غيرُ جائزٍ بالإجماع، إلاَّ على رأي من يُجوِّزُ التكليفَ بما لا يُطاق

وأمَّا، إن لم يكنِ النبيُّ عليهِ السلام قد سبقَ منهُ النهيُ عن ذلك الفعلِ، ولا عرف تحريمَهُ، فسكوتُهُ عن فاعلِهِ وتقريرُهُ لهُ عليهِ، ولا سيَّما إن وجد منهُ استبشار وثناء على الفاعل، فإنهُ يدل على جوازِهِ ورفعِ الحرَجِ عنهُ. وذلك لأنهُ لو لم يكن فعلهُ جائزاً لكان تقريرُهُ لهُ عليهِ، مع القدرة على إنكارِهِ، وكان استبشارهُ وثناؤهُ عليهِ حراماً على النبيّ عليه السلام. وهو وإن كانَ من الصغائر الجائزة على النبيّ، عليهِ السلامُ، عند قومٍ، إلاَّ أنهُ في غاية البعد، لا سيَّما فيما يتعلَّقُ ببيان الأحكام الشرعية. وإذا كان كذلك، فالإنكارُ هو الغالبُ. فحيثُ لم يُوجَدْ ذلك منهُ دلَّ على الجوازِ غالباً

فان قيل : يَحتَمِلُ أنهُ لم يُنكرُ عليـهِ : إمّاً لعامهِ بأنهُ لم يبلغهُ التحريمُ ، فلم يكنِ الفعلُ عليهِ حراماً إذ ذاك ، أو لأنهُ علم بلوغ التحريم اليهِ ، ولم ينجع فيهِ وأصرَّ على ما هو عليهِ ، أو لأنهُ منعهُ مانعٌ من الإنكار

قلنا : عدَمُ بلوغ التحريم اليهِ غيرُ مانعٍ من الإنكار والإعلامِ بأنَّ ذلك الفعل حرامٌ بل الإعلامُ بالتحريم واجبٌ ، حتى لا يعودَ اليهِ ثانياً ، وإلاَّ كانَ السكوتُ مماَّ يُوهِمُ : إماَّ عدم دخولهِ في عموم التحريم ، أو النسخ . وأماَّ ، إذا علم ذلك الشخصُ التحريمَ ، وأصرَّ على فعلهِ مع كونهِ مُسلماً متبعاً للنبيِّ عليهِ السلامُ ، فلا بُدَّ من تجديدِ الإنكار ، حتى لا يتوهمَ نسخـهُ . ولا يلزم على هذا تجديدُ الإنكار على اختلاف أهل الذمّةِ الى كنائسهم ، إذ هُم غيرُ متَّبعين لهُ ، ولا يعتقدون تحريمَ ذلك ، حتى يُقال : يُتوَهَّم نسخُ ذلك بسكوت النبيِّ ، عليهِ السلام ، عن الإنكارِ عليهم

وما ذكروهُ من احتمال المانع ، وإن كان قائماً عقلاً ، غيرَ أنَّ الأصلَ عدمهُ ، وهو في غاية البُعدِ ، ولا سيَّما بعد ظهور شوكتهِ واستيلائهِ وقهره لمن سواهُ

المسألة الرابعة

لا يُتَصوَّرُ التعارُضُ بينَ أفعالِ رسولِ اللهِ ، بحيث يكونُ البعضُ منها ناسخاً للآخر ، أو مخصِّصاً له ؛ وذلك لأنهما إمَّا من قبيل المتماثِلين ، كفعل صلاة الظهر مثلاً في وقتين متماثلَين أو في وقتين مختلفين ، وإمَّا من قبيل المختلفين

والفعلانِ المختلفانِ إمَّا أَن يُتصوَّرَ اجتماعُهما ، كالصَّوم والصلاة ، أو لا يُتصوَّر اجتماعُهما

وما لا يُتصوَّرُ اجتماعُهما : إمَّا أن لا تتناقَض أحكامهما ، كصلاة الظهر والعصر مثلاً ، أو تتناقض ، كما لو صام في وقتٍ مُعيَّن ، وأكل في مثل ذلك الوقت

فإن كان من القسم الأوَّل ، أو الثاني ، أو الثالث ، فلا خفاء بعدمِ التعارُضِ بينهما ، لإمكان الجمع

وإن كان من القسم الرابع ، فلا تعارُضَ أيضاً ، إذ أمكن أن يكونَ الفعلُ في وقتٍ واجباً أو مندوباً أو جائزاً ، وفي وقتٍ آخرَ بخلافهِ ؛ ولا يكونُ أَحدُهما رافعاً ، ولا مُبطلاً لحكمِ الآخر ، إذ لا عمومَ للفعلَين ، ولا لأَحدهما

نعم إن دلَّ الدليلُ على أنَّ ما فعلَهُ النبيُّ عليهِ السلامُ ، من

الصوم، كان يجبُ تكريرهُ عليهِ في مثل ذلك الوقت أو دلّ الدليلُ على لزوم وجوب تأسّي أُمتهِ به في ذلك الوقت . فإذا ترك ذلك الفعل في مثل ذلك الوقت بالتلبُّس بضدّهِ ، كالأكل مع الذكر للصوم والقدرة عليه ، فإنّ أكْلَهُ يدلُّ على نسخ حكم ذلك الدليل الدالّ على تكرار الصوم في حقّهِ ، لا نسخ حكم ذلك الصوم المتقدّم لعدم اقتضائه للتكرارِ، ورفع حكمٍ وُجد محال ؛ أو أنهُ رأى بعضَ الأمّةِ في مثل ذلك الوقت يأكلُ ، فأقرّهُ عليهِ ، ولم يُنكر مع الذكر للصوم والقدرة على الإنكار ، فإنّ ذلك يدلُّ على نسخ حكم ذلك الدليل المقتضى لتعميم الصوم على الأمة في حقّ ذلك الشخص أو تخصيصهِ ، لا نسخ حكم فعل الرسول ولا تخصيصهِ . وإن قيل بنسخ فعل الرّسول وتخصيصه ، فلا يكون الاّ بمعنى انهُ قد زال التعبُّد بمثلهِ عن الرسول ، أو الواحد من الأمة ، وذلك من باب التجوُّز والتوسُّع لا انهُ حقيقة

المسألة الخامسة

اذا تعارضَ فعلُ النبيّ وقولهِ ، فإما أن يكون فعلهُ لم يدلّ الدليل على تكرُّرهِ في حقّهِ ، ولا على تأسّي الأمة بهِ فيهِ ، أو دلّ . فإن كان الأول ، فقولهُ إما أن يكون خاصاً به ، أو بنا ، أو هو عامٌّ لهُ ولنا

فإن كان خاصاً به، فإما أن يعلم تقدُّم أحدهما، أو يجهل التاريخ فإن علم تقدُّم أحدهما ، وتأخُّر الاخر ، فإما أن يكون المتقدّم هو الفعل، أو القول . فإن كان المتقدم هو الفعلُ مثل أن يفعل فعلاً في وقتٍ ، ويقول بعدهُ ، إما على الفور أو التراخي: لا يجوزُ لي مثلُ هذا الفعل في مثل هذا الوقت ، فلا تعارُضَ بينهما ، لأنَّ القولَ لم يرفع حكمَ ما تقدَّم من الفعلِ في الماضي ولا في المستقبل. لأنَّ الفعلَ غير مقتضٍ للتكرار على ما وقع بهِ الغرضُ ، وقد أمكن الجمعُ بين حكمِ القول والفعل ؛ وان كان المتقدّم هو القول مثل أن يقول : الفعل الفلاني واجبٌ عليَّ في الوقت الفلاني ، ثمَّ يتلبَّس بضدهِ في ذلك الوقت . فمن جوَّز نسخَ الحكم قبلَ التمكُّن من الامتثال، قال : إن الفعل ناسخٌ لحكم القول . ومن لم يجوّز ذلك ، منع كونَ الفعل رافعاً لحكم القول ، وقال: لا يُتصوَّر وجودُ مثلِ ذلك الفعل مع العمد ، إن لم نجوّز على النبي ، عليهِ السلامَ . وإلاَّ فهو معصيةٌ

وأمَّا إن كان قولهُ خاصاً بنا ، فلا تَعارُضَ أيضاً لعدم اجتماعهما في محلٍّ واحد من جهةٍ واحدة

وأمَّا إن كان قولهُ عاماً لنا ولهُ ، فإن كان الفعلُ متقدّماً ، فلا مُعارضةَ أيضاً بين قولهِ وفعلهِ ، أمَّا بالنسبة اليهِ ، عليهِ السلامُ

فاما تقدم فيما اذا كان قولهُ خاصاً به ؛ وأمَّا الينا فلأنَّ فعلهُ غيرُ متعلقٍ بنا على ما وقع به الغرض . وإن كان القول هو المتقدّم ، فالحكم فى التعارُض بين قولهِ وفعلهِ بالنسبة اليه ، كما تقدَّم أيضاً فيما اذا كان قوله خاصاً به ، ولامعارضة بالنسبة الينا ، لعدم توارُد قولهِ وفعلهِ علينا على ما وقع به الغرضُ . هذا كلُّهُ فيما اذا لم يدلَّ الدليلُ على تكرُّرِ ذلك الفعل فى حقّهِ ، ولا تأسّي الأمة به . وأمَّا إن دلَّ الدليلُ على تكرُّرِهِ فى حقّهِ ، وعلى تأسّي الأمة به ، أو على تكرُّرِه فى حقّهِ ، دون تأسّي الأمة به ، أو على تأسّي الأمةِ بهِ ، دون تكرُّرهِ فى حقّهِ . فالحكم مختلفٌ فى هذه الصوَر

فإن دلَّ الدليلُ على تكرُّرِهِ فى حقّهِ، وعلى تأسّي الأمة به ، فلا يخلو قولهُ ، إمّا أن يكونَ خاصاً بهِ ، أو بنا ، أو هو عامٌّ لهُ ولنا : فإن كان قولهُ خاصاً به ، فإما أن يعلم تقدُّم الفعل أو القول أو يجهل التاريخ : فإن علم تقدُّم الفعل ، فالقولُ المتأخّرُ يكونُ ناسخاً لحكم الفعلِ فى حقّهِ فى المستقبلِ ، دون أمتهِ ، لعدم تناولِ القول لهم . وإن كانَ القولُ هو المتقدّمُ ، ففعلهُ يكون ناسخاً لحكم القول فى حقّهِ ، ان كان بعد التمكُّنِ من الامتثالِ أو قبلهُ ، على رأي من يُجوّزهُ ، وموجباً للفعل على أمّتهِ . وأما إن جهل التاريخ ، فلا معارضةَ بين فعلهِ وقولهِ بالنسبة الى الأمة لعدم تناول قولهِ لهم

وأما بالنسبة اليه ، فقد اختُلِفَ فيه : فمنهم مَنْ قال بوجوب العمل بالقول ؛ ومنهم مَنْ قال بالعكس؛ ومنهم مَنْ أوجب المعارضةَ والوقفَ الى حين قيام دليل التاريخ

والمختارُ إنَّما هو العمل بالقول لوجوهٍ أربعة :

الأوّل أنَّ القولَ يدلُّ بنفسه من غيرِ واسطةٍ . والفعل إنما يدلُّ على الجواز بواسطةِ أنَّ النبيَّ عليه السلام لا يفعل المحرَّم ؛ وذلك مما يتوقَّفُ على الدلائل الغامضةِ البعيدة

الثانى أنَّ القولَ مما يمكنُ التعبير به عمَّا ليس بمحسوسٍ ، كالمعقولات الصرفة ، وعن المحسوس ؛ والفعلُ لا ينبىء عن غيرِ محسوسٍ ، فكانت دلالة القول أقوى وأتمّ

الثالث أنَّ القولَ قابلٌ للتأكيدِ بقولٍ آخر ، ولا كذلك الفعل . فكان القولُ لذلك أولى

الرابع أنَّ العملَ بالقولِ ههنا مما يُفضى الى نسخ مقتضى الفعل فى حقِّ النبيّ عليه السلامُ دون الأمَّة . والعملُ بالفعل يُفضى الى إبطال مقتضى القول بالكليّة ؛ فكان الجمع بينهما ، ولو من وجهٍ ، أَولى

فإن قيل : بل الفعلُ آكد فى الدلالة ، فإنهُ يبيَّن به القولُ ، والمبيّنُ للشيء آكد فى الدلالة من ذلك الشيء . وبيانه أن جبريل

عليه السلام ، بيَّنَ للنبيّ عليه السلام كيفية الصلاة المأمور بها ، وبيَّنَ مواقيتها حيث صَلَّى به فى اليومين ، وقال « يا محمدُ ، الوقتُ ما بينَ هذين » والنبيُّ ، عليه السلامُ ، بيَّن الصلاةَ للأُمةِ بفعلِهِ ، حيث قال « صلُّوا كما رأيتمونى أُصلّى » وبيَّن المرادَ من قولهِ تعالى « ولله على الناسِ حجُّ البيتِ » بفعلِهِ حيثُ قال : « خُذُوا عنّى مَناسِكَكمْ » وقال للذى سألهُ عن مواقيتِ الصلاة « صلِّ معنا » وبيَّن الشهرَ بأصابعهِ حيث قال : « إنَّما الشهرُ هكذا وهكذا » وأيضاً فأنَّ كلَّ من رامَ تعليمَ غيرِهِ ، إذا أراد المُبالغةَ فى إيصال معنى ما يقولُهُ الى فهمهِ ، استعان فى ذلك بالإشارة بيدِهِ ، والتخطيط وتشكيل الأشكال ، ولولا أنَّ الفعل أدلُّ لما كان كذلك

قلنا : غاية ما ذكرتموهُ وجودُ البيان بالفعلِ ، وكما وُجدَ البيانُ بالفعل ، فقد وجد بالقولِ أغلَبُ من البيان بالفعل . فإنَّ أكثرَ الأحكام مستندها إنما هو الأقوالُ دون الأفعالِ ، وغايتُهُ أنَّهما يتساويانِ فى ذلك ويبقى ما ذكرناهُ من الترجيحات الأُولى بحالها

هذا كلهُ إذا كان قولهُ خاصاً بهِ

وأمَّا إن كان قولهُ خاصاً بنا دونهُ ، فإمَّا أن يعلم تقدُّم الفعل أو القول ، أو يجهل التاريخ . فإن علم تقدُّم الفعلِ ، فالقولُ المتأخِّرُ

يكونُ ناسخاً للحكمِ فى حقِّنا دونهُ ؛ وإِن كان القولُ هو المتقدِّم فالحكمُ فى كونِ الفعلِ ناسخاً لحكمِ القولِ فى حقِّنا دونَ النبيِّ فكما ذكرناهُ فيما إِذا كان القولُ خاصاً بهِ . وأمَّا إِن جهل التاريخ فالخلافُ كالخلافِ فيما إِذا كان القولُ خاصاً بهِ . والمختارُ إِنَّما هو العملُ بالقولِ لما علم

وأمَّا إِن كان القولُ عاماً لهُ ولنا ، فأيُّهما تأخَّر كان ناسخاً لحكمِ المتقدِّم فى حقِّهِ وحقِّنا على ما ذكرناهُ من التفصيل فى التعقيب والتراخي . وإِن جهل التاريخ ، فالخلافُ كالخلافِ . والمختارُ كالمختارِ

هذا كلُّهُ فيما إِذا دلَّ الدليلُ على تكرُّر الفعل فى حقِّهِ وعلى تأسِّي الأُمَّةِ بهِ

وأمَا إِن دلَّ الدليلُ على تكرُّرِهِ فى حقِّهِ دون تأسِّي الأُمة بهِ ، فالقولُ إِن كان خاصاً بالأُمَّةِ ، فلا تعارُضَ لعدم المُزاحمةِ بينهما . وإِن كان خاصاً بالنبيِّ ، أو هو عامٌّ لهُ ، وللأُمة ، فالتعارُض بين القولِ والفعلِ إِنَّما يتحقَّقُ بالنسبةِ إِليهِ ، دون أُمَّتهِ ، لعدم قيامِ الدليل على تأسي الأُمَّةِ بهِ فى فعلهِ ؛ ولا يخفى الحكمُ ، سواءٌ تقدَّم الفعلُ أو تأخَّر ، أو جهل التاريخ . وأمَّا إِن دلَّ الدليلُ على تأسِّي الأُمة بهِ فى فعلهِ ، دون تكرُّرِهِ فى

حقّهِ . فالقولُ إن كانَ خاصاً بهِ ، فإن كان متأخّراً عن الفعل فلا مُعارضةَ لا فى حقّهِ ، ولا فى حقّ أُمّتهِ ، وإن كان متقدّماً فالفعلُ المتأخّر عنهُ يكونُ ناسخاً لحكمِ القولِ فى حقّهِ على ما ذكرناهُ من التفصيل، دون أُمتهِ . وان جهلَ التاريخُ، فالخلافُ على ما تقدّم

وإن كان القولُ خاصاً بأمتهِ، فلا مُعارضةَ بين القول والفعلِ بالنسبة الى النبيّ عليهِ السلامُ ، لعدم المُزاحمة . وأمّا إن تحققّت المعارضة بين القول والفعل بالنسبة الى الأُمّةِ ، فأيّهما كان متأخّراً ، فهو الناسخُ ؛ وإن جهل التاريخ ، فالخلافُ على ماسبق وكذلك المختار

وإن كان القولُ عاماً لهُ ولأُمتهِ ، فان تقدّمَ الفعلُ ، فالقول المتأخّرُ لا معارضةَ بينهُ وبين الفعلِ فى حقّ النبيّ عليهِ السلامُ وإنّما هو ناسخٌ لحكم الفعلِ فى حقّ الأُمة . وإن تقدّم القولُ فالفعلُ ناسخٌ لحكم القول فى حق النبيّ والأُمة . وإن جهل التاريخ ، فالخلافُ كالخلاف ؛ والمختار كالمختار . واللهُ أعلم

الاصل الثالث

فى الاجماع

ويشتمل على مقدمةٍ ، ومسائل

أمَّا المقدِّمة ففى تعريف الإجماع . وهو فى اللغة باعتبارَين :
أحدهما العزمُ على الشئ والتصميم عليهِ ، ومنهُ يقال : أجمع فلانٌ على كذا ، إذا عزم عليه ؛ وإليهِ الإشارةُ بقولهِ تعالى « فأجْمِعُوا أمْرَكُمْ » أى اعزموا ، وبقولهِ عليهِ السلام « لا صيامَ لِمَنْ لم يُجمِعِ الصيامَ مِنَ الليل » أى يعزم . وعلى هذا فيصحّ إطلاقُ اسم الإجماع على عزمِ الواحد

الثانى الاتفاق ؛ ومنهُ يُقال :أجمعَ القومَ على كذا ؛ إذا اتَّفقُوا عليهِ . وعلى هذا ، فاتّفاقُ كلِّ طائفةٍ على أمرٍ من الأُمور ، دينياً كان أو دنيوياً ، يُسمَّى إجماعاً حتى اتفاق اليهود والنصارى

وأمَّا فى اصطلاح الأُصوليين ، فقد قال النظَّام : هو كلُّ قولٍ قامت حجَّتُهُ ، حتى قول الواحد . وقصد بذلك الجمع بين إنكارهِ كونَ إجماع أهل الحلّ والعقد حجةً ، وبين موافقتهِ لما اشتهر بين العلماء من تحريم مُخالفة الإجماع ، والنزاع معهُ فى إطلاق

اسم الإجماع على ذلك ، مع كونه مخالفاً للوضع اللغوى ، والعرف الأصولى آيل الى اللفظ

وقال الغزالى : الإجماعُ عبارةٌ عن اتّفاق أُمة محمد خاصّةً على أمرٍ من الأُمور الدينية

وهو مدخولٌ من ثلاثة أُوجه :

الأول أن ما ذكرهُ يشعرُ بعدم انعقاد الإجماع الى يوم القيامة . فإنَّ أُمّة محمد جملة من اتّبعهُ الى يوم القيامة ، ومن وجد فى بعض الأعصار منهم إنّما يعمُّ بعضَ الأُمة لا كلها ، وليس ذلك مذهباً له ولا لمن اعترف بوجود الإجماع

الثانى أنهُ ، وإن صدق على الموجودين منهم فى بعض الأعصار أنهم أُمّةُ محمد ، غير أنّهُ يلزمُ ممّا ذكرهُ أنهُ لو خلا عصرٌ من الأعصار عن أهل الحلّ والعقد ، وكان كلٌّ من فيهِ عاميا واتّفقوا على أمرٍ دينى أن يكون إجماعاً شرعياً . وليس كذلك

الثالث أنهُ يلزمُ من تقييدهِ للإجماع بالاتفاق على أمرٍ من الأمور الدينية أن لا يكونَ إجماعُ الأُمّةِ على قضيّةٍ عقليّةٍ أو عرفيةٍ حجةً شرعية . وليس كذلك ، لما يأتى بيانُهُ

والحق فى ذلك أن يُقال : الإجماعُ عبارةٌ عن اتفاق جملة أهل الحلّ والعقد من أُمّةِ محمّد فى عصرٍ من الأعصار على

حكم واقعةٍ من الوقائع . هذا إن قلنا إنّ العامىّ لا يعتبر فى الإجماع . وإلاّ ، فالواجبُ أن يُقال : الإجماعُ عبارةٌ عن اتفاق المكلّفين من أُمّة محمد ، الى آخرِ الحدّ المذكور .

فقولنا (اتفاق) يعمُّ الأقوال والأفعال ، والسكوت والتقرير . وقولنا (جملة أهل الحل والعقد) احترازٌ عن اتفاق بعضهم وعن اتفاق العامّة . وقولنا (من أُمة محمّد) احترازٌ عن اتفاق أهل الحلّ والعقد من أرباب الشرائع السالفة . وقولنا فى (عصر من الأعصار) حتى يندرجَ فيهِ إجماعُ أهل كلّ عصر . وإلاّ أوهم ذلك أنّ الإجماعَ لا يتمُّ إلاّ باتفاق أهل الحلّ والعقد فى جميع الأعصار الى يوم القيامة . وقولنا (على حكم واقعة) ليعمّ الإثبات والنفى ، والأحكام العقلية والشرعية .

وإذا عُرِف معنى الإجماع ، فلنرجعْ الى المسائل المتعلقة بهِ

المسألة الاولى

اختلفوا فى تصوّر اتفاق أهل الحلِّ والعقد على حكمٍ واحد غير معلوم بالضرورة : فأثبتهُ الأكثرون ، ونفاه الأقلون ، مصيراً منهم إلى أنّ اتفاقَهم على ذلك الحكم إمّاً أن يكونَ عن دليلٍ قاطع لا يحتملُ التأويل ، أو عن دليل ظنىّ . لا جائز أن

يُقالَ بالأول ، وإلاَّ لكانتِ العادةُ محيلة لعدم نقلهِ وتواطى الجمع الكثير على اخفائهِ ، بحيث لم ينقل ، دلَّ على عدمهِ . كيف وأنهُ لو نقل لكان كافياً فى الدلالة عن اجماعهم . ولا جائز ان يقال بالثانى ، لأنَّهم مع كثرتهم واختلاف أذهانهم ودواعيهم فى الاعتراف بالحقّ والعناد ، فالعادةُ أيضاً تحيل اتفاقهم على الحكم الواحد ، كما أنَّها تحيلُ اتفاقهم على أكل طعامٍ واحدٍ معيَّن فى يوم ٍ واحد ، وهو باطلٌ ، فأنَّهُ ان كان إجماعهم عن دليلٍ قاطع فإنما يمتنعُ عدمُ نقلهِ ، ان لو دعت الحاجةُ إليــهِ ؛ وانما تدعو الحاجةُ إليهِ ان لو لم يكن الإجماعُ على ذلك الحكم كافياً عنهُ . وهو محلُّ النزاع

وان كان ذلك عن دليلٍ ظنى فلا يمتنعُ معــهُ اتفاقُ الجمع الكبير على حكمه بدليل اتفاقِ أهلِ الشُّبهِ على أحكامهــا مع الأدلّـةِ القاطعةِ على مناقضتها ، كاتّفاق اليهود والنصارى على إنكار بعثةِ محمد ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلم ، واتّفاق الفلاسفة على قِدَم العالم ، والمجوس على التثنية مع كثرة عددهم كثرة لا تُحصى فالاتّفاقُ على الدليل الظنى الخالى عن معارضةِ القاطع لهُ ، أولى أن لا يمتنع عادةً ، وخُرِّج عليهِ امتناعُ اتّفاقِ الجمعِ الكثير على أكل طِعامٍ مُعيَّن فى وقتٍ واحدٍ فى العادةِ لعدم الصارف اليهِ

كيف وأن جميع ما ذكروه منتقضٌ بما وجد من اتّفاق جميع المسلمين، فضلاً عن اتّفاق أهل الحل والعقد، مع خروج عددهم عن الحصر، على وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ووجوب الزكاة والحج، وغير ذلك من الأحكام التي لم يكنْ طريقُ العلم بها الضرورة والوقوع دليل التصور وزيادة

المسألة الثانية

المتّفقون على تصوُّر انعقادِ الإجماع اختلفوا في إمكانِ معرفتهِ والاطلاعِ عليهِ: فأثبتهُ الأكثرونَ أيضاً، ونفاهُ الأقلُّون، ومنهم احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنهُ. ولهذا نُقِلَ عنهُ أنّهُ قال: من ادّعى وجود الإجماع فهو كاذبٌ، اعتماداً منهم على أن معرفة اتّفاقهم على اعتقادِ الحكم الواحد متوقّفٌ على سماع الإخبار بذلك من كلّ واحدٍ من أهل الحلّ والعقد، أو مشاهدة فعلٍ أو تركٍ منهُ يدلُّ عليهِ. وذلك كلُّهُ يتوقّفُ على معرفةِ كلّ واحدٍ منهم؛ وذلك، مع كثرتهم وتفرُّقهم في البلاد النائية والأماكن البعيدة، متعذرٌ عادةً. وبتقدير المعرفة بكلّ واحدٍ واحد منهم فمعرفة معتقدهِ إنّما تكونُ بالوصول اليهِ والاجتماع بهِ، وهو أيضاً متعذّرٌ. وبتقدير الاجتماع بهِ، وسماع قولهِ، ورؤية فعلهِ أو تركه

قد لا يفيد ذلك اليقين بأنّهُ معتقدُهُ، لجواز أن يكونَ إخبارهُ وما يشاهدُ من فعلهِ أو تركهِ على خلاف معتقدهِ لغرضٍ من الأغراض . و بتقدير حصول العلم بمعتقدهِ ، فلعلَّهُ يرجعُ عنهُ قبلَ الوصولِ الى الباقين وحصول العلم بمعتقدِهم ، ومع الاختلاف فلا إجماعَ

وطريق الردّ عليهم أن يُقال : جميعُ ما ذكرتموهُ باطلٌ بالواقعِ ودليلُ الوقوعِ ما علمناهُ علماً لا مراءَ فيهِ من أنّ مذهبَ جميع الشافعية امتناع قتل المسلّم بالذمىّ ، وبطلان النكاحِ بلا ولى ، وأنّ مذهبَ جميع الحنفية نقيضُ ذلك مع وجودِ جميع ما ذكروهُ من التشكيكات والوقوعُ فى هذه الصورِ دليلُ الجواز العادى وزيادة

فأن قيل إنّما علمنا أنّ مذهبَ أصحابِ الشافعىّ وأبى حنيفة ذلك لأنّا علمنا قول الشافعى وقول أبى حنيفة فى ذلك وهو قولٌ واحدٌ يمكنُ الاطلاع عليهِ . فعلمنا أن مذهب كل من يتبعهُ وهو مقلّد لهُ ذلك ، ولا كذلك فى الإجماع لأنّهُ لم يظهرْ لنا نصٌّ عن اللهِ والرسول يكونُ مستند إجماعهم . ولو عُرِفَ ذلك لكان هو الحجّةَ

قلنا : هذا ، وإن استمرّ لكم ههنا فلا يستمرّ فيما نقلهُ

قطعاً من اعتقادِ النصارى واليهود من إنكار بعثةِ النبيّ عليهِ السلام . فأنّ ذلك لم يظهرْ لنا فيهِ أنّهُ قولُ موسى ، ولا عيسى ، ولا قولُ واحدٍ معيّن ، حتى يكونَ اعتقادهم ذلك لاتّباعهم لهُ . فما هو الجوابُ ههنا ، فهو الجواب فى محل النزاع

المسألة الثالثة

اتّفق اكثر المسلمين على أن الإجماع حجةٌ شرعيةٌ يجبُ العملُ بهِ على كلّ مسلم ، خلافاً للشيعةِ والخوارج والنظّام من المعتزلة

وقد احتجّ أهلُ الحقّ فى ذلك بالكتاب والسُنّةِ والمعقول

أمّا الكتابُ فخمسُ آياتٍ : الآيةُ الأولى ، وهى أقواها ، وبها تمسّكَ الشافعى ، رضى اللهُ عنهُ ، وهى قولهُ تعالى «ومن يُشاقِقِ الرسولَ من بعدِ ما تبيّنَ لهُ الهدى ، ويتّبعْ غيرَ سبيل المؤمنين نُوَلّه ما تَوَلّى ونُصْلِه جهنمَ وساءت مصيرًا » ووجهُ الاحتجاج بالآية أنهُ تعالى توعّدَ على متابعةِ غير سبيل المؤمنين ، ولو لم يَكُنْ ذلك مُحرّماً ، لما توعّدَ عليهِ ، ولما حَسُنَ الجمعُ بينهُ وبين المحرّمِ من مُشاقةِ الرسول ، عليهِ السلامُ ، فى التوعّدِ ، كما لا يحسُنُ التوعّد على الجمع بينَ الكفرِ واكل الخبزِ المُباح

فان قيلَ لا نُسلّم أنّ «مَنْ» للعموم ، على ما سيأتي فى مسائل

العموم، حتى يتناولَ كلَّ من اتبع غير سبيل المؤمنين . سلَّمنا أَنَّها للعموم، غير أَنَّ التوعُّدَ على اتّباع غيرِ سبيل المؤمنين إِنَّما وقعَ مشروطاً بِمُشَاقَّة الرسول، والمشروطُ على العدم عند عدم الشرط . سلَّمنا لحوقَ الذمّ باتّباع غيرِ سبيل المؤمنين على انفرادهِ، لكنَّهُ متردِّدٌ بين أَن يُرادَ بهِ عدمُ متابعةِ سبيل المؤمنين، وتكون (غير) بمعنى إِلاَّ، وبين أن يُرادَ بهِ متابعةُ سبيلِ غيرِ المؤمنين، وتكونُ (غيرُ) ههنا صفةً لسبيل غير المؤمنين . وليس أَحدُ الأمرين أَولى من الآخر، وبتقدير ان تكونَ (غير) صفةً لسبيلِ غير المؤمنين، فسبيل غير المؤمنين هو الكفرُ . ونحن نسلم أنْ من شاقق الرسولَ وكفرَ، فإِنَّهُ يكونُ متوعَّداً بالعقاب؛ وذلك لا يدلُّ على وجوب اتّباع سبيل المؤمنين. سلَّمنا أنْ سبيل غير المؤمنين ليسَ هو الكفرُ، ولكنَّ ذلك لا يدلُّ على التوعُّدِ على عدم اتّباعِ سبيل المؤمنين، بل غايةُ ما يلزمُ من تخصيصِ اتّباع سبيل غير المؤمنين بالتوعُّدِ عدم التوعُّدِ على اتّباعِ سبيل المؤمنين بمفهومِهِ . ولا نُسلّمُ أنَّ المفهومَ حجَّةٌ . وان سلَّمنا أَنَّهُ حجةٌ، لكن فى عدم التوعُّد على مُتابعة سبيل المؤمنين . ونحن نقولُ بهِ . ولا يلزمُ من ذلك وجوبُ اتباعهم . سلَّمنا أنَّ المُراد بهِ عدمُ اتباعِ سبيل المؤمنين، لكنَّهُ يتناوَلُ

سبيل جميع المؤمنين ، وجميع المؤمنين ، كلُّ من آمن باللهِ ورسولهِ إلى يوم القيامة . وذلك لا يدلُّ على أنَّ ما وُجدَ من الإجماع فى بعض الأعصارِ حجةٌ . سلَّمنا أنَّ المُراد منهُ سبيل المؤمنين فى كلّ عصرٍ ، لكنَّهُ عامٌّ فى كل مُؤمنٍ عالمٍ وجاهل . والجهَّالُ غيرُ داخلين فى الإجماع المتبع . وما دون ذلك ، فالآيةُ غيرُ دالَّةٍ عليهِ . سلَّمنا أن المُرادَ بالمؤمنين أهلُ الحلّ والعقدِ فى أىّ عصرٍ اتفق ، لكنَّ لفظ (السبيل) مفردٌ لا عموم فيهِ ، فلا يقتضى اتباع كلّ سبيلٍ سلَّمنا عمومهُ ، لكنَّهُ مماً يمتنعُ حملهُ على مُتابعة كلّ سبيلٍ ، وإلاَّ لوجبَ مُتابعـة أهل الإجماع فيما فعلوهُ من المُباحات ، لأنَّهم فعلوهُ ، ولا يجبُ لحكمهم عليهِ بالإباحة . وَلَوَجَبَ اتباعُهم فى إجماعهم قبلَ الاتفاقِ على حكمٍ من الأحكام على جواز الاجتهاد فيهِ لكلّ أحدٍ واتباعهم فى امتناعِ الاجتهـاد فيهِ بعد اتفاقهم عليهِ . وذلك تناقُضٌ محضٌ . وعند ذلك ، فيَحتَملُ أنَّهُ أراد بهِ متابعةَ سبيلهم فى متابعتهم للنبىّ عليـهِ السلامُ ، وترك مشاقتهِ . ويَحتَملُ أنهُ أراد بهِ اتباعَ سبيلِهم فى الإيمان واعتقاد دين الإسلام ويَحتَمل أنهُ أرادَ اتباعَ سبيلِهم فى الاجتهاد دون التقليد . ونحن نقول بذلك كلهِ . كيف ويجبُ الحملُ على ذلك ، لما فيهِ من العمل باللفظ فى زمن النَّبىّ ، وفيما بَعدهُ . ولو كان محمولاً على متابعتهم

فيما اتفقوا عليهِ من الأحكام الشرعية ، لـكانَ ذلك خاصاً بما بعدَ
وفاةِ النبيّ عليهِ السلامُ ، لاستحالةِ الاحتجاج بالإجماع فى زمانهِ
سلّمنا أن المرادَ بهِ متابعهم فيما أجمعوا عليهِ من الأحكام الشرعيّة
لكنهُ مشروطٌ بسابقةِ تَبيّنِ الهدى ، بدليل قوله تعالى « من بعدِ
ما تبيّنَ لهُ الهدى » والهدى مذكورٌ بالألِفِ واللام المستغرقة ،
فيدخل فيهِ كلُّ هدى ، حتى اجماعهم على الحـكم الشرعى . وإنّما
يتبيّنُ الهدى بدليلهِ . وإذا كان الإجماعُ من جملة الهدى ، فلابدّ
من تقدّم بيانه بدليله . ودليـل كون الاجماع هدي لا يكونُ
هو نفسَ الإجماع بل هو غيرهُ . وعند ذلك فظهورُ ذلك الدليل
كافٍ في إتباعهِ عن إتباع الإجماع . سلّمنا وجوبَ إتباعِ سبيلِ
المؤمنين مطلقاً ؛ لكنّ المرادَ بالمؤمنين الأئمةُ المعصومون ، لأنّ
سبيلهم لا يكونُ إلاّ حقاً ، أو المؤمنين إذا كان فيهم الإمامُ
المعصومُ ، لأن سبيلَهم سبيلهُ ، وسبيلُ المعصوم لا يكون إلاّ
حقاً. فكان واجب الاتباع . والثانى ممنوعٌ . سلّمنا وجوبَ إتباع
سبيل المؤمنين ، وإن لم يكن فيهم الإمامُ المعصومُ ، ولكن إذا
علم كونهم مؤمنين ، والإيمانُ هو التصديق ، وهو باطنٌ لاسبيلَ
إلى معرفته . وإذا لم يعلم كونهم مؤمنين ، فالاتباعُ لا يكونُ
واجباً لفواتِ شرطهِ . سلّمنا دلالةَ ما ذكرتموهُ على كون الإجماع

حجَّةً ؛ ولكنّهُ مُعارَضٌ بالكتاب والسُنَّةِ والمعقول

أمَّا الكتاب ، فقولهُ تعالى « ونزّلنا عليكَ الكتابَ تبياناً لكلِّ شيء » وذلك يدلُّ على عَدَمِ الحاجةِ إلى الإجماع . وقولهُ تعالى « فإن تنازَعتُم في شيءٍ فرُدُّوهُ الى اللهِ والرسول » اقتصر على الكتاب والسنَّة . وذلك يدلُّ على عَدمِ الحاجةِ إلى الإجماع. وقولهُ تعالى « ولا تأكُلُوا أموالكم بينكم بالباطلِ » وقولهُ « وأن تقولوا على اللهِ ما لا تعلمونَ » نَهى كلَّ الأمةِ عن هاتين المعصيتينِ ، وذلك يدل على تصوُّرِهما منهم ، ومن تتصوّر منهُ المعصية لا يكون قولهُ ولا فعلهُ موجباً للقطع .

وأمَّا السنَّةُ ، فهو أنَّ النبيَّ عليهِ السلامُ أقرَّ معاذا لمَّا سألهُ عن الأدلَّةِ المعمول بها ؛ على إهمالهِ لذكرِ الإجماع ؛ ولو كان الإجماعُ دليلاً ، لما ساغ ذلك مع الحاجةِ اليهِ . وأيضاً فإنّهُ قد وَرَد عن النبيِّ عليهِ السلامُ ما يدلُّ على جوازِ خلوّ العصرِ عمَّن تقومُ الحجَّةُ بقولهِ . فمن ذلك قولهُ عليهِ السلام « بُدِئَ الإسلامُ غريباً ، وسيعودُ كما بدأَ » وأيضاً قولهُ « لا ترجعوا بعدي كفَّاراً » نهى الكلَّ عن الكفر ، وهو دليلُ جوازِ وقوعهِ منهم . وقولهُ « إنَّ اللهَ لا يقبضُ العلمَ انتزاعاً ، ولكن بقبضِ العلماء حتى إذا لم يبقَ عالمٌ اتخذَ الناسُ رؤساءَ جهالاً ، فسئلوا فأفتوا

بغير علمٍ فضلّوا وأضلوا » وقولهُ « تعلّموا الفرائضَ وعلّموها الناسَ فانها أوّلُ ما يُنسى » وقولهُ عليهِ السلامُ « لتركبُنَّ سَنَن من كان قبلكم حذوَ القُذَّةِ بالقذّة » وقولهُ « خيرُ القرون القرنُ الذى أنا فيهِ ، ثمّ الذى يليهِ ، ثم الذى يليه ، ثم تبقى حثالةٌ كحثالةِ التمر لا يعبأُ اللهُ بهم »

وأمَّا المعقولُ فما ذكرناهُ فى المسألتين الأوليين . وأيضاً فإنَّ أُمَّة محمّد أُمةٌ من الامم ، فلا يكونُ إجماعُهم حجةً كغيرهم من الأُمم . وأيضاً فإنّ الأحكامَ الشرعيّةَ لا يصحُّ إثباتُها إلاّ بدليل ، فلا يكونُ إجماعُ الأمّةِ دليلاً عليها ، كالتوحيد وسائر المسائل العقلية

والجواب : قولهم لا نُسلّمُ أنَّ (مَنْ) للعموم سيأتى بيانُ ذلك فى مسائلِ العموم . قولُهم إنَّ التوعُّدَ إنَّما وقعَ على الجمع بين المشاقةِ واتباع غير سبيل المؤمنين ، فقد أجابَ عنهُ بعضُ أصحابنا بأنَّ التوعُّدَ على اتباعِ غير سبيل المؤمنين ، إن لم يكُنْ مشروطاً بمشاقة الرسول ، فهو المطلوبُ ؛ وإنْ كانَ مشروطاً بهِ ، فيكونُ اتباعُ غير سبيل المؤمنين غيرَ متوعَّد عليهِ عنـد عدم المشاقة مطلقاً ؛ وذلك باطلٌ ، لأنَّ مخالفةَ الإجماعِ ، وإن لم تكنْ خطأً لكن لا يلزمُ أنْ تكونَ صواباً مطلقاً ، وما لا يكونُ صواباً

مطلقاً لا يكونُ جائزاً مُطلقاً، وليسَ بحقٍّ لأنهُ إذا سلّم أنَّ مخالفةَ الإجماعِ عند عدمِ المشاقة ليست خطأً، فقولهُ لا يلزمُ أن تكونَ صواباً مُطلقاً. قلنا إنْ لم تكنْ صواباً، فإماً أن يكونَ عدمُ الصوابِ خطأً، أو لا يكون خطأً : فإن كان الأول، فقد ناقضَ ؛ وإن كان الثانى، فما لا يكونُ خطأً لا يلزمُ التوعُّد عليهِ وقال أبو الحُسين البصريّ : هذا يقتضى أن من شاق الرسول يجبُ عليهِ اتباعُ سبيل المؤمنين مع مشاقتهِ للرسول، ومشاقةُ الرسول ليست معصيةً فقط، وإنّما هى معصيةٌ على سبيلِ الردّ عليهِ؛ لأنَّ من صدّق النبيَّ عليهِ السلامُ، وفعلَ بعضَ المعاصى، لا يُقالُ إنّهُ مشاقٌ للرسول. ومن كذّبَ النبيَّ عليـهِ السلامُ لا يصحُّ أن يعلمَ صحة الإجماع بالسمع، ومن لا يصحُّ عليهِ ذلك لا يصحُّ أن يكونَ مأموراً باتباعهِ فى تلك الحال، وهو غيرُ سديد

فإنَّ لقائل أن يقول : وإن سلّمنا أنَّ المفهومَ من المشاقةِ للنبيّ تكذيبهُ، وأنَّ من كذّبَ النبيَّ لا يعلمُ بالسمعِ صحة الإجماع، ولكنَّ القولَ بأنّهُ لا يكونُ مأموراً باتباع الإجماع مبنيٌّ على أنَّ الكفّارَ غير مخاطبين بفروع الإسلام، وهو باطلٌ بما سبقَ تقريرُهُ. وقيل فى جوابهِ أيضاً إنَّ الوعيدَ إذا عُلّق على أمرين اقتضى ذلك التوعُّد بكلّ واحدٍ من الأمرين جملةً وافراداً.

ويدلُّ عليهِ قولهُ تعالى «والذينَ لا يدعون مع اللهِ إلهاً آخرَ، ولا يقتلون النفسَ التى حرّم اللهُ إلاَّ بالحقّ، ولا يزنون . ومن يفعلْ ذلك يلقَ أثاماً» فإنهُ يقتضى لحوقَ المأثم بكلّ واحدٍ من هذهِ الأُمور جملةً، وبكلِّ واحدٍ على انفرادهِ

ولقائلٍ أن يقولَ : لا نسلّمُ ثبوتَ الاثم فى كلِّ واحدٍ من هذهِ الأمورِ على انفرادهِ بهذهِ الآية، وانَّما كان ذلك مُستفاداً من الأدلَّة الخاصَّةِ الدالَّةِ على لزوم المأثم بكلّ واحدٍ من هذهِ الأمور بخصوصه . ولهذا، فإنَّهُ لماَّ لم يدلُّ الدليل الخاصّ على مُضاعفَةِ العذابِ بكلِّ واحدٍ من هذهِ الأمور، لم تكنِ الآيةُ مقتضيةً لتضاعُفِ العذابِ على كلّ واحدٍ بتقدير الانفرادِ إجماعاً، ولو كانت مقتضيةً لذلك، لكان نفىُ التضاعُفِ بقولهِ «يُضاعَفْ لهُ العذابُ يومَ القيامةِ، ويَخْلُدْ فيهِ مُهانا» على خلاف الدليل. ولهذا، فإنَّهُ لو قالَ لزوجتهِ : «إن كلَّمتِ زيداً وعمراً، أو إن كلَّمتِ زيداً، ودخلتِ الدارَ، فأنتِ طالقٌ» فإنَّهُ لا يقعُ الطلاقُ بوجودِ أَحدِ الأَمرين، ولولا أنَّ الحكمَ المعلّقَ على أمرين، على العدم عندَ عدمِ أحدهما، لكان انتفاء الحكمِ فى هذه الصورةِ، على خلافِ الدليل، وهو ممتنعٌ . والأقربُ فى ذلك أن يُقالَ : لاخلافَ فى التوعُّدِ على اتباع غيرسبيل المؤمنين

عند المشاقة . وعندَ ذلك إما أن يكونَ لمفسدةٍ متعلّقةٍ ، أو لا لمفسدةٍ . لا جائزَ أن يقالَ بالثانى . فإنّ ما لا مفسدةَ فيهِ لا توعُّدَ عليـهِ من غير خلاف . وإن كان الأوّل فالمفسدةُ فى اتباع غير سبيل المؤمنين إما أن تكونَ من جهةِ مشاقة الرسول أو لا من جهة مشاقتهِ . فإن كان الأول فذكر المشاقة كاف فى التوعُّد كما قيل ، ولا حاجةَ الى قولهِ «ويتبع غير سبيل المؤمنين» وإن كان الثـانى ، لزم التوعُّدُ لتحقُّق المفسدةِ سواءٌ وُجدت المشاقة أو لم توجد

قولهم إنّ (غير) متردّدةٌ بين أن تكون بمعنى إلاَّ ، أو بمعنى الصفة ، قلنا : لا يمكن أن تكون (غير) ههنا صفةً ، لأنهُ يلزمُ من ذلك تحريمُ متابعةِ سبيل غيرِ المؤمنين . ويلزم من ذلك أنَّ الأُمةَ اذا أجمعتْ على إباحـةِ فعلٍ من الأفعال أن يحرم على المـكلف أن يقولَ بحظره أو وجوبهِ . والمخالفُ لا يقولُ بذلك . وبتقدير أن يكونَ المرادُ منهُ تحريم اتباع سبيل غير المؤمنين ، فذلك يعمُّ تحريم كلّ سبيل هو غير سبيل المؤمنين ، لأنَّهُ سبيلُ غير المؤمنين . ولهذا ، فانَّ من اُختارَ لنفسهِ حالةً ، وتمسَّكَ بها ، وكان معروفاً بها ، يُقال إنها سبيلهُ ، سواءٌ تعدَّدت الأحوالُ أو اتحدت . وإذا قيل : فلان سلكَ سبيل التجار ، فُهِمَ منهُ أنهُ

يفعلَ أَفعالهم ، ويتزىّ بزيّهم ، ويتخلّق بأخلاقِهم ، ويجرى على عاداتهم . وعلى هذا ، فيمتنعُ تخصيص السبيلِ المتوعَّد على اتباعهِ إذا كان غيرَ سبيل المؤمنين بشيئ مُعيّن من كفرٍ أو غيرهِ ، بل يعمُّ ذلك ما كان مخالفاً لطريقِ الأمةِ وسبيلهم . كيف وإنّا لو لم نعتقدْ ذلك لزِمَ منهُ أن يكونَ لفظُ (السبيل) مبهماً ، وهو خلافُ الأصل على ما سبق

قولهم إنهُ إنّما يدلُّ على عدَم التوعُّد على مُتابعةِ سبيلِ المؤمنين بمفهومهِ ، قلنا إذا سُلّمَ أنَّهُ يَحرُمُ اتباعُ كلّ سبيلٍ سوى سبيل المؤمنين ، فلا نُريدُ بكونِ الإجماعِ حجّةً سوى هذا

قولهم : المرادُ من (سبيل المؤمنين) كلُّ من آمن بهِ الى الى يومِ القيامة ، لا يصحُّ لوجهين : الأول أنَّ الأصلَ تنزيلُ اللفظِ على حقيقتهِ ، ولفظُ (المؤمنين) حقيقة ، يكونُ لمن هو متّصِفٌ بالإيمانِ ، والاتصافُ بالإيمانِ مشروطٌ بالوجودِ والحياةِ ، ومن لا حياةَ لهُ ممّن مات أو لم يوجدْ بعدُ ، لا يكونُ مُؤْمناً حقيقةً . فلفظ (المؤمنين) حقيقةً إنّما يصدقُ على أهلِ كلّ عصرٍ دونَ مَنْ تقدّمَ أو تأخّرَ . وهذا ، وإن مَنَعَ من الاحتجاج ، بأجماع أهل العصرِ على مَنْ بعدَهم ، فلا يَمْنَعُ من الاحتجاجِ بهِ على من في عصرِهم ، وهو خلافُ مذهبِ

الخصوم . الثانى أنَّ المقصودَ من الآية إنَّما هو الزجرُ عن مُخالفةِ المؤمنين والحثُّ على متابعتهم؛ وذلك غيرُ متصوَّر عندَ حمل المؤمنين على كل من آمن الى يومِ القيامة ، إذ لا زجرَ ولا حثَّ في يومِ القيامة

قولهم: الآية وإن دلَّتْ على وجوبِ اتباع سبيل المؤمنين في أى عصرٍ كان ، غير أنها عامةٌ في العالم ، والجاهلِ ، والجاهلُ غيرُ مُرادٍ بالاتفاق . ولا نُسلِّم ذلك على ما يأتى ، وإن سلَّمنا ذلك ، غيرَ أن الآية حجةٌ فى اتباع جملة المؤمنين ، إلَّا ما خصَّهُ الدليلُ ، فتبقى الآية حجةً فى الباقى

قولهم لفظ (السبيل) مفرَدٌ لا عمومَ فيه ، عنهُ جوابان : الأول أنهُ يجبُ اعتقادُ عمومه لما سبق تقريرهُ . الثانى أنهُ إما أن يكون عاماً بلفظهِ ، أو لا يكون عاماً بلفظهِ . فإن كان الأوّل ، فهو المطلوبُ ؛ وان كان الثانى، فهو ان لم يكن عاماً بلفظهِ، فهو عامٌّ بمعناهُ وايمائهِ ، ذلك لأنَّ اتباعَ سبيل المؤمنين ، أى سبيل كان مناسب ؛ لكونهِ مصلحياً . وقد رُتِّب الحكم على وفقهِ فى كلام الشارع ، فكان علَّةً لوجوبِ الاتباعِ مهما تحقَّق

قولهم : يلزمُ من ذلك وجوبُ متابعةِ أهل الإجماع فيما فعلوهُ وحكموا بكونهِ مُباحاً ، وهو تناقُضٌ . قلنا : الآيةُ ، وإن دلَّت

على وجوبِ اتباع المؤمنين فى كل سبيل لهم، ففعلُهم للمُباح سبيل، وحكمَهم بجوازِ الترك سبيل . ولا يلزم من مُخالفة الآية فى إيجاب الفعل اتباعاً لفعلهم لهُ مخالفتها فى اتباعهم فى اعتقاد جواز تركه

قولهم : يلزمُ من ذلك وجوب متابعةِ أهلِ الإجماع فى جواز الاجتهاد وتحريمِهِ، قُلنا : سنبيّن أَنَّهُ مهما انعقد إِجماعُ الامَّةِ على حكمٍ أَنَّهُ يستحيلُ انعقادُ إِجماعهم على مخالفته

قولهم : يَحتملُ أَنَّهُ أرادَ متابعتهم فى مُتابعتهم للنبىّ عليهِ السلامُ وتركُ مشاقتهِ أو اتباعهم فى الإيمان أو فى الاجتهاد؛ قُلنا : اللفظ يعمُّ كلَّ سبيلٍ على ما قرَّرناهُ . وما ذكروهُ تخصيصٌ لعموم الاتباع من غيرِ دليل، فلا يُقبَلُ قولهم إِنَّهُ مشروطٌ بسابقةِ تَبيّن الهدى الى آخرِهِ؛ فجوابهُ من ثلاثة أوجهٍ

الأوّل أنَّ تبيُّنَ الهدى إِنَّما هو شروطٌ فى الوعيدِ على المشاقَّة، لا فى الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين، وذلك لأنَّ المشاقةَ لا تكونُ إِلاَّ بعد تبيُّن الهدى ومعرفتهِ بدليلهِ؛ ومَنْ لم يعرفْ ذلك لا يُوصف بالمشاقة

الثانى أنَّ تبيُّنَ الأحكامِ الفروعيةِ ليس شرطاً فى مشاقَّة الرسولِ بدليلِ أَنَّ من تبيَّن صدقَ النبىّ، وحاد عنهُ، وردَّ عليهِ، فإِنَّهُ يُوصف بالمشاقة، وإِن كان جاهلاً بالفروع غير مُتبيّنٍ لها .

وإذا لم تكنْ معرفةُ أحكام الفروع شرطاً في المشاقّة، فلا تكونُ مشترطةً في لحوق الوعيدِ باتباع غير سبيل المؤمنين فيها

الثالث هو انّ الآية إنّما خرجت مخرجَ التعظيمِ والتبجيل للمؤمنين بالحاق الذمّ باتباع غيرِ سبيلهم. فلوكان ذلك مشروطاً بتبيُّن كونهِ هدًى، ولم يكُن إتباعهم في سبيلهم لأجلِ أنَّهُ سبيلٌ لهم، بل لمشاركتهم فيما ذهبوا إليهِ لتبيُّن كونهِ هدًى، لبطلت فائدةَ تعظيم الأُمّةِ الإسلاميّةِ وتميُّزهم بذلك. فإنّ كلّ مَنْ ظهر الهدى في قولهِ واعتقادهِ، فالوعيدُ حاصلٌ بمخالفتهِ، وإن لم يكُنْ من المسلمين. وذلك كالوعيدِ على عدَمِ مشاركةِ اليهود فيما ظهرَ كون معتقدِهم فيهِ هُدًى، كإثبات الصانع واعتقاد كون موسى رسولاً كريماً

قولهم المرادُ من (المؤمنين) الأئمّة المعصومون أو مَنْ كان فيهم الإمامُ المعصومُ، عنهُ جوابان: الأول أنهُ مبنيٌّ على وجودِ الإمام المعصوم، وهو باطلٌ بما حققّناهُ في علم الكلام. الثاني أنَّ الآية عامّة، فتخصيصُها بالأئمّةِ وبالمؤمنين الذين فيهم الإمامُ المعصومُ من غير دليلٍ غيرُ مقبولٍ. كيف وأنَّ الآيةَ دالّةٌ على الوعيدِ باتباع غير سبيل المؤمنين وعندهم التوعُّد إنّما هو بسبب اتباع غيرِ سبيل الإمام وحدَهُ دون غيرهِ، وهو خلافُ الظاهر

قولهم سلَّمنا وجوبَ اتباع سبيل المؤمنين ، لكن إذا علم أنهم مؤمنون ، قلنا : المقصودُ من الآية إنما هو الحثُّ على متابعة سبيلِ المؤمنين والزجرُ عن مخالفتـهِ؛ فإن كان سبيلهم معلوماً، فلا إشكالَ؛ وإن لم يكن معلوماً، فالتكليفُ باتباع ما لا يكونُ معلوماً إمَّا أن لا يُكتفى فيهِ بالظنّ، أو يُكتفى فيهِ بالظنّ. فإن كان الأول، فهو تكليفٌ بما لا يُطاق، وهو خلافُ الأصل؛ وإن كان الثانى، فهو المطلوبُ . وأمَّا ما ذكروهُ من المعارضة بالآية الأُولى، فليس فى بيانِ كونِ الإجماع حجَّةً متَّبعةً بالآية التى ذكرها ما يُنافى كونَ الكتاب تبياناً لكلّ شىء، وأصلاً لهُ وأمَّا الآيةُ الثانيةُ فهى دليلٌ عليهم لأنَّها دليلٌ على وجوبِ الردّ الى اللهِ والرسول فى كلّ متنازَعٍ فيهِ . وكونُ الإجماع حجَّة متَّبعة ممَّا وقع النزاعُ فيـهِ . وقد رددناهُ الى اللهِ تعالى، حيث أثبتناهُ بالقرآن . وهم مُخالِفونَ فى ذلك . وأمَّا الآيةُ الثالثةُ والرابعةُ فلا نسلّمُ أنَّ النهىَ فيهما راجعٌ إلى اجتماعِ الأُمَّةِ على ما نهوا عنهُ، بل هو راجعٌ إلى كلّ واحدٍ على انفرادهِ، ولا يلزمُ من جواز المعصيةِ على كلّ واحدٍ جوازُها على الجملةِ . سلَّمنا أنَّ النهى لجملةِ الأُمَّةِ عن الإجتماع على المعصيةِ، ولكن غايةُ ذلك جواز وقوعِها منهم عقلاً . ولا يلزمُ من الجوازِ الوقوعُ . ولهذا فإنَّ

النبيّ عليهِ السلامُ قـد نُهيَ عن أن يكونَ من الجاهلين بقولهِ تعالى « ولا تكوننّ من الجاهلين » وقال تعالى لنبيّهِ « لَئِنْ أشْرَكتَ ليَحْبَطَنّ عملُك » إذ ورد ذلك في معرضِ النهي مع العلم بكونهِ معصوماً من ذلك . وأيضاً فإنّا نعلمُ أنّ كلّ أحدٍ منهيٌّ عن الزنى وشرْب الخمر ، وقتلِ النفس بغير حقٍّ ، إلى غير ذلك من المعاصي. ومع ذلك فإنّ من ماتَ ، ولم يصدرْ عنهُ بعضُ المعاصي ، نعلمُ أنّ اللهَ قد علم منهُ أنّهُ لا يأتي بتلك المعصيةِ ، فكان معصوماً عنها ضرورةَ تعلق علم اللهِ بأنهُ لا يأتي بها ، ومع ذلك فهو منهيٌّ عنها

وأمّا خبرُ معاذ فإنّما لم يذكر فيهِ الاجماع ، لأنهُ ليس بحجةٍ في زمن النبيّ عليـه السلامُ ، فلم يكن مؤخراً لبيانهِ مع الحاجة إليهِ . وقولهُ عليهِ السلامُ « بُدئَ الإسلامُ غريباً وسيعودُ كما بدا » لا يدلُّ على أنّهُ لا يبقى من تقوم الحجّةُ بقولهِ بل غايتهُ أنّ أهلَ الإسلام هُم الأقلّونَ وقولهُ « لا ترجعوا بعدِي كفّاراً » فيَحتَمِلُ أنهُ خطابٌ مع جماعةٍ معينين ، وإن كانَ خطاباً مع الكلّ ، فجوابُهُ ما سبقَ في آياتِ المناهي للأُمّةِ

وقولُهُ « حتى إذا لم يبقَ عالمٌ اتّخذ الناسُ رؤساءَ جهالاً » الحديث الى آخرهِ ، غايتـهُ الدلالةُ على جواز انقراض العلماء ، ونحن لا نُنكرُ امتناعَ وجودِ الإجماع مع انقراض العلمـاء ،

وإنَّما الـكلامُ فى اجتماعِ من كانَ من العلماء . وعلى هذا ، يكونُ الجوابُ عن باقى الأحاديثِ الدالَّـةِ على خلو آخر الزمان من العلماء . كيف وانَّ ما ذكروهُ معارَضٌ بما يدلُّ على امتناعِ خلوِّ عصرٍ من الأعصار عمَّن تقومُ الحجَّةُ بقولهِ . وهو قولُهُ عليـهِ السلامُ « لا تزالُ طائفـةٌ من أمتى على الحقِّ حتى يأتىَ أمرُ اللّهِ ، وحتى يظهرَ الدجَّالُ » وأيضاً ما رُوِىَ عنهُ أنَّهُ قال « واشوقاهُ إلى اخوانى قالوا يا رسولَ اللّهِ ألسنا إخوانَكَ ؟ فقال أنتم أصحابى ، إخوانى قومٌ يأتون من بعدى يهربون بدينهم من شاهقٍ الى شاهق ، ويُصلحون إذا فسد الناسُ »

وما ذكروهُ من المعقولِ فى المسألتين السابقتين ، فقد سبق جوابُهُ . قولهم : إنَّها أُمَّةٌ من الأُمم ، فلا يكونُ إجماعهم حجَّةً كـغيرهم من الأمم ؛ فقد ذهب أبو اسحاق الأسفراينى وغيرُهُ من أصحابنا ، وجماعةٌ من العلماء ، إلى أنَّ إجماعَ علماء من تقدَّم من الملل أيضاً حجَّة قبل النسخ . وإن سلَّمنا أنَّهُ ليس بحجَّةٍ فلأنَّهُ لم يرد فى حقِّهم من الدلالةِ الدالَّةِ على الاحتجاجِ بإجماعهم ما ورد في علماء هـذهِ الأمَّةِ ، فافترقا . وأمَّا الحجَّةُ الأخيرةُ ، فلا نُسلِّم أنَّهُ إذا كان الحـكمُ ثبتَ بالدليلِ لا يجوزُ إثباتُهُ بالإجماع

وأمَّا التوحيدُ فلا نُسلِّم أنَّ الإجماعَ فيهِ ليس بحجَّةٍ، وإنْ سلَّمنا أنَّهُ لا يكونُ حجَّةً فيهِ، بل في الأحكامِ الشرعية لا غير، غير أنَّ الفرقَ بينهما أنَّ التوحيدَ لا يجوزُ فيهِ تقليدُ العاميّ للعالِم، وإنَّما يرجعُ إلى أدلَّةٍ يشتركُ فيها الكلُّ، وهي أدلةُ العقلِ، بخلاف الأحكامِ الشرعيَّة؛ فأنَّهُ يجبُ على العاميّ الأخذُ بقول العالم فيها. وإذا جاز أو وجبَ الأخذُ بقول الواحدِ، كان الأخذُ بقول الجماعةِ أولى

الآيةُ الثانيــة قولهُ تعالى « وكذلك جعلناكمْ أُمَّةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناسِ، ويكونَ الرسولُ عليكم شهيداً » وصف الأمَّة بكونهم وسطاً، والوسطُ هو العدلُ. ويدلُّ عليهِ النصُّ واللغة. أمَّا النصُّ فقولهُ تعالى «قالأوسطهم ألم أقل لكم» أعدلهم، وقال عليهِ السلامُ، خير الأمورِ أوساطُها. وأمَّا اللغة فقولُ الشاعر

هُمُ وسَطٌ يرضى الأنامُ بحكمهم · إذا نزلت إحدى الليالى بمعظمِ

أَى عدول. ووجــهُ الاحتجاجِ بالآية أنَّهُ عدَّلهم وجعلهم حجَّةً على الناس في قبول أقوالهم؛ كما جعل الرسولُ حجَّةً علينا في قبول قولهِ علينـا. ولا معنى لكون الإجماع حجَّةً سوى كون أقوالهم حجَّةً على غيرهم. فإن قيل. إنَّما وصفهم بالعدالة

ليكونوا شهداء في الآخرة على الناس ، بتبليغ الأنبياء إليهم الرسالة ؛ وذلك يقتضى عدالتهم وقبولَ شهادتهم في يوم القيامة حالةَ ما يشهدون دونَ حالةِ التحمُّل في الدنيا. سلّمنا أنّهُ وصفهم بذلك في الدنيا . ولكن ليس في قولهِ « لتكونوا شهداء على الناس » لفظ عموم يدلُّ على قبول شهادتهم في كلّ شيء بل هو مُطلَقٌ في المشهود بهِ، وهو غيرُ معيَّن؛ فكانت الآية مجملةً ، ولا حجَّةَ في المجمل . سلَّمنا أنها ليست مجملةً . ولكنا قد عملنا بها في قبول شهادتهم على من بعدهم بإيجاب النبيّ عليهِ السلامُ العبادات عليهم وتكليفهم بما كلَّفهم بهِ، فلا يبقى حجَّةٌ في غيرهِ لتوفيةِ العمل، بدلالةِ الآية . سلَّمنا قبولَ شهادتهم في كلّ شيء غير أنّ الآيةَ تدلُّ على عدالة كلّ واحدٍ من الأُمَّةِ وقبول شهادتهِ ؛ وهو مخصَّص بالإجماع بالفسّاق والنساء والصبيان والمجانين . والعامّ بعد التخصيص . لا يبقى حجةً على ما سيأتي . لكن ليس في ذلك ما يدلُّ، سلمنا أنها تبقى حجةً بعد التخصيص على عدالتهم وعصمتهم عن الخطإ باطناً ، بل ظاهراً ؛ فإنّ ذلك كان في قبول الشهادة . سلَّمنا أنَّ ذلك يدلُّ على عصمتهم عن الخطإ مطلقاً ، لكن فيما يشهدون بهِ ، لا فيما يحكمون بهِ من الأحكام الشرعيَّة بطريق الاجتهاد . فإنَّ ذلك ليس من باب

الشهادة فى شىء ، وهو محلّ النزاع . سلّمنا قبولَ قولهم مُطلقاً ؛ غير أنّ الخطابَ إمّا أن يكونَ مع جميع أُمّةِ محمّد الى يومِ القيامة ، وإمّا مع الموجودين فى وقتِ الخطاب . فإن كان الأوّل ، فلا حجّةَ فى إجماع كلّ عصرٍ ، إذ ليسوا كلّ الأُمة . وإن كان الثانى ، فلا يكونُ إجماعُ من بعدهم حجّةً . وإجماع الموجودين فى زمن الوحى ليس بحجّةٍ فى زمن الوحى بالإجماع ؛ وانّما يكونُ حجّةً بعد النبىّ عليهِ السلامُ ، وذلك يتوقّفُ على بقاء كلّ من كان من المخاطبين بذلك فى زمن النبىّ بعد النبى ، وان يعرف مقاله كلّ واحدٍ فيما ذهب اليهِ ، وهو متعذِّرٌ جدًّا

والجوابُ عن السؤال الأول أنّ وصفَ أُمّةِ محمد بالعدالة إنّما كان فى معرض الامتنان والإنعام عليهم ، وتعظيم شأنهم . وذلك إمّا أن يكونَ فى الدنيا أو فى الأُخرى ، أو فيهما ، لا جائز أن يكونَ فى الأُخرى لا غير ؛ لوجهين : الأول أنّ جميعَ الأُمم عدول يومَ القيامة ، بل معصومون عن الخطإ ؛ لاستحالةِ ذلك منهم ، وفيهِ إبطالُ فائدةِ التخصيص . الثانى أنهُ لو كان كذلك لقال : سنجعلكم عدولاً ، لا أن يقولَ جعلناكم . وإن كان القسم الثانى والثالث ، فهو المطلوبُ

وعن الثانى من وجهين : الأوّل أنهُ يجبُ اعتقاد العموم فى

قبول الشهادة نفياً للإجمال عن الكلام . الثاني إنَّ الاحتجاج ليس فى قولهِ « لتكونوا شهداءَ على الناس » بل فى وصفهم بالعدالة ، ومهما كانوا عدولاً ، وجبَ قبولُ قولهم فى كلِّ شيءٍ ، وبهِ يخرجُ الجوابُ عن السؤال الثالث

. وأمَّا الرابعُ ، فجوابُهُ أنَّ الآيةَ تدلُّ على وصفِ جملةِ الأُمَّة بالعدالة ، ومقتضى ذلك عدالتهم فيما يقولونهُ جملةً ، وآحاداً ، غير أنَّا خالفناهُ فى بعض الآحاد ، فتبقى الآية حجَّةً فى عدالتهم فيما يقولونهُ جملةً ، وهو المطلوبُ

قولهم العامّ بعدَ التخصيص لا يبقى حجَّةً، سنُبطلهُ فيما يأتى

وأمَّا السؤال الخامس ، فجوابهُ أنَّ اللهَ تعالى أخبرَ عنهم بكونهم عدولاً ، والأصلُ أن يكونَ كذلك حقيقةً فى نفس الأمر لكونهِ عالماً بالخفيَّات ؛ فإنَّ الحكيمَ إذا علم من حال شخص أنَّهُ غيرُ عدلٍ فى نفس الأمر ، لا يُخبر عنهُ بأنَّهُ عَدْلٌ

وجوابُ السادس أنَّهُ إذا ثبت وصفهم بالعدالة فى نفس الأمر فيما يُخبرون بهِ مماَّ يرونهُ من الأحكام الشرعيَّةِ، يجبُ صدقهم فيه ، وإلاَّ لما كانوا عدولاً فى نفس الأمر ، وإذا كانوا صادقين فيهِ ، فهو صوابٌ، لكونهِ حسناً فهو حسن عند اللهِ ، لقولهِ عليهِ السلامُ « ما رآهُ المسلمون حسناً فهو حسَنٌ عند اللهِ »

وإذا كان صواباً، كان خلافهُ خطأً وهو المطلوب

وجوابُ السابع أنهُ لا سبيلَ الى حملِ لفظ الأُمَّةِ على كلِّ من آمن بالرسولِ إلى يوم القيامة؛ لما سبق في الآية الأولى، ولا على من كان موجوداً في زمن النبيِّ عليهِ السلامُ لا غيرَ؛ لأنَّ أقوالهم غيرُ محتجٍّ بها في زمنهِ، ولا وجودَ لهم بعدَ وفاتِهِ؛ فإنَّ كثيرًا منهم ماتَ بعد الخطابِ بهذهِ الآية، قبل وفاة النبيِّ عليهِ السلامُ فلا يبقى لقولهِ تعالى «لتكونوا شهداء على الناس» فائدةٌ، فيجبُ حملهُ على أهل كلِّ عصرٍ عصر، تحقيقاً لفائدةِ كونهم شهداء

الآيةُ الثالثةُ قولهُ تعالى «كنتم خيرَ أُمَّةٍ أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف، وتنهون عن المنكر» والألف واللام إذا دخلت على اسم الجنس عمت، على ما سيأتي، ومقتضى صدق الخبر بذلك أمرهم بكلِّ معروفٍ، ونهيهم عن كلِّ منكَر؛ فإذا أمروا بشيء إمَّا أن يكونَ معروفاً أو منكراً، لا جائز أن يكونَ منكراً، وإلَّا لكانوا ناهين عنهُ ضرورةَ العمل بالعموم الذي ذكرناهُ، لا آمرين بهِ، وإن كان معروفاً، فخلافهُ يكونُ منكراً وهو المطلوبُ، وإذا نهوا عن شيء، فإمَّا أنْ يكونَ منكراً، أو معروفاً لا جائز أن يكونَ معروفاً وإلَّا لكانوا آمرين بهِ ضرورة ما ذكرناهُ من العموم، لا ناهين عنهُ. وإن كان منكراً، فخلافهُ يكونُ

معروفاً، وهو المطلوبُ . فإن قيلَ : لا نسلّم أنّ الألِف واللام الداخلة على اسمِ الجنس للاستغراق، على ما سيأتى؛ وعلى هذا، فلا تكون الآيةُ عامّةً فى الأمرِ بكلّ معروفٍ، ولا النهى عن كلّ منكر، سلّمنا أنّها للعموم؛ لكنّ قولهُ (كنتم) يدلُّ على كونهم متّصفين بهذهِ الصفة فى الماضى، ولا يلزمُ من ذلك اتصافُهم بذلك فى الحال، بل ربّما دلّ على عدَم اتصافهم بذلك فى الحال، نظراً الى قاعدة المفهوم . وعلى هذا فما وُجدَ من أمرِهم ونهيهم، لا نعلمُ أنّهُ كان قبلَ نزول الآيةِ، فيكونُ حجّةً، أو بعدها، فلا يكون حجةً . سلّمنا اتصافهم بذلك فى الماضى والحال، ولكن ليسَ فيهِ ما يدلُّ على استدامتهم لذلك فى المستقبل، وعلى هـذا، فما وُجد من أمرهم ونهيهم ممّا لا يُعلَمُ أنّهُ كان فى حالة كونهِ حجّةً، أو فى غيرها . سلّمنا دلالة الآيةِ على ذلك فى جميع الأزمانِ، لكنّهُ خطابٌ مع الموجودين فى زمن النبيّ عليـهِ السلامُ؛ ولا يلزم مثلهُ فى حقّ مَن بعدَهم سلّمنا أنّهُ خطابٌ مع الكلّ، لكنّ ذلك يستدعى كونَ كلّ واحدٍ منهم على هذه الصفة، ونحنُ نعلَمُ خلافَ ذلك ضرورةً . وإذا كان المُرادُ بالآية بعضَ الأُمة، فذلك البعضُ غيرُ معيّن، ولا معلوم، فلا يكونُ قولهُ حجّةً

والجوابُ عن السؤال الأوّل ما سيأتى فى العمومات ، كيف وانّ الآية إنّما وردت فى معرض التعظيم لهذه الأمةِ ، وتمييزِها على غيرها من الأمم ، فلو كانت الآية محمولةً على البعضِ دونَ البعض ، لبطلت فائدةُ التخصيص ؛ فإنّهُ ما من أُمّةٍ إلاّ وقد أَمرت بالمعروفِ ؛ كاتباع أَنبيائهم وشرائِعهم ، ونهت عن المنكر كنهيهم عن الإلحاد ، وتكذيب أنبيائهم

وعن الثانى انّهُ إمّاَ أن تكونَ (كان) ههنا زائدةً ، أو تامّةً ، أو زمانية . فإن كانت زائدةً كما فى قول الفرزدق :

فكيفَ إذا مررتَ بدارِ قوم   وجيرانٍ لنَاَ كانوا كراماَ

فإنّهُ جعلَ (كراما) نعتاً للجيران وألغى (كان) فهى دالّةٌ على اتصافهم بذلك حالاً ، لا فى الماضى ، وإن أفادت نصب «خير أُمّة» كما فى قولهِ تعالى «كيف نُكلّمُ مَنْ كان فى المَهْدِ صبياً»

وإن كانت تامةً ، وهى التى تكونُ بمعنى الوقوع والحدوث ، ويُكتفَى فيها باسمٍ واحدٍ لا خبرَ فيهِ ، كما فى قوله تعالى «وإن كانَ ذو عسرةٍ فنظرةٌ الى ميسرة» معناهُ حضر أو وقع ذو عسرة ؛ وكقول الشاعر :

إذا كان الشتاءُ فأدفئونى   فإنّ الشيخَ يَهْدِمُهُ الشتاءُ

فيكون معنى قولهِ «كنتم خيرَ أُمّةٍ» أى وُجِدتم ؛ ويكونُ

قوله « خيرَ أمّـة » نصباً على الحال ، فيكون ذلك دليلاً على اتصافِهم بذلك فى الحال ، لا فى الماضى

وإن كانت زمانيةً ، وهى الناقصةُ ؛ التى تحتاجُ الى اسمٍ وخبرٍ ، فكان ، وإن دلّت على الماضى ، فقولهُ « تأمرونَ بالمعروفِ وتنهونَ عن المُنكرِ » يقتضى كونَهم كذلك فى كلّ حالٍ ، لورود ذلك فى معرض التعظيم لهذه الأُمّةِ على ما سبق تقريرُهُ فى جوابِ السؤالِ الذى قبلَهُ

وعن الثالث أنّ قولَهُ « تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » فعلٌ مضارعٌ صالحٌ للحال والاستقبال . ويجبُ أن يكونَ حقيقةً فيهما على العموم نفياً للتجوُّز والاشتراك عن اللفظ

وعن الرابع انّهُ إذا سُلّمَ كونُ الآيةِ حجّةً فى إجماع الصحابة ، فهو كافٍ إذ هو من جملة صور النزاع

وعن الخامس انّ الخطابَ إذا كان مع الأمّةِ ، كان ذلك حجّةً فيما وُجِدَ من أمرِهم ونهيهم جملةً ؛ وذلك هو المطلوبُ ، وإن لم يكن ذلك حجّة فى الافراد

الآيةِ الرابعة ، قولهُ تعالى « واْعتصِموا بحَبْلِ اللهِ جميعاً ، ولا تفرّقوا » ووجهُ الاحتجاج بها ، أنّهُ تعالى نهى عن التفرُّقِ ؛ ومخالفة الإجماع تفرُّقٌ ، فكان منهيّاً عنهُ . ولا معنى لكون الإجماعِ

حجّة سوى النهى عن مُخالفتِهِ . فإن قيل : لا نُسلّم وجود صيغةِ النهى ، وإن سلّمناها ولكن لا نُسلّم أنّ النهى يدلّ على التحريم ، كما سيأتى تقريرهُ فى النواهى ، سلّمنا دلالة النهى على التحريم ، ولكن لا نُسلّم عموم النهى عن التفرّق فى كلّ شىء ، بل التفرّق فى الاعتصام بحبل اللهِ ، إذ هو المفهومُ من الآيةِ ، ولهذا ، فإنّهُ لو قال القائل لعبيدهِ « ادخلوا البلدَ أجمعين ، ولا تتفرّقوا » فإنّهُ يُفهَمُ منهُ النهى عن التفرّقِ فى دخول البلدِ ، وما لم يُعلم أنّ ما أجمعَ عليهِ أهلُ العصرِ اعتصام بحبلِ الله ، فلا يكونُ التفرّق منهياً عنهُ . سلّمنا أنّ النهىَ عامٌّ فى كل تفرّقٍ ؛ ولكنّهُ مخصوصٌ بما قبلَ الإجماع . فإنّ كلّ واحدٍ من المجتهدين مأمورٌ باتباع ما أوجبَهُ ظنّهُ ، وإذا كانت الظنونُ والآراء مختلفة ، كان التفرّق مأموراً بهِ لا منهياً عنهُ . والعامُّ بعدَ التخصيص لا يبقى حجّة على ما سيأتى ، سلّمنا صحّةَ الاحتجاج بهِ ، لكنّهُ خطابٌ مع الموجودين فى زمنِ النبيّ عليهِ السلام ، فلا يكونُ متناولاً لمن بعدَهم . وإجماعُ الموجودين فى زمن النبيّ غيرُ محتجٍّ بهِ فى زمانِهِ إجماعاً ، ولا تحقّقَ لوجودهم بجملتهم بعد وفاتِهِ ، حتى يكونَ إجماعُهم حجّةً على ما سبق تقريرُهُ

والجوابُ عن السؤال الأول والثانى ، ما سيأتى فى النواهى

وعن الثالث : أنّ قولهُ « واعتصموا بحبلِ اللهِ جميعاً » أمرٌ بالاعتصام بحبلِ الله . وقولهُ « ولا تفرّقُوا » نهيٌ عن التفرُّقِ فى كلّ شيء ، ويجبُ الحملُ عليهِ ، وإلاّ كان النهيُ عن التفرُّق فى الاعتصام بحبلِ الله مُفيداً لما أَفادهُ الأمرُ بالاعتصام بهِ ، فكان تأكيداً . والأَصلُ فى الكلام التأسيسُ دونَ التأكيدِ

وعن الرابع : بيان كون العامّ حجةً بعد التخصيص كما يأتى فى العمومات وعلى هذا ، فيبقى حجّة فى امتناع التفرُّق بعدَ الإجماع ، وفى امتناع مخالفة من وُجدَ بعدَ أهل الإجماع لهم ، وهو المطلوبُ

وعن الخامس : بأنّ الأمرَ والنهيَ إنّما هو مع أهلِ كلّ عصرٍ بتقدير وجودهم وفهمهم ، على ما سيأتى تقريرُه فى الأوامر

الآية الخامسة ، قولهُ تعالى « يا أيُّها الذين آمنوا أَطيعُوا اللهَ وأطيعُوا الرّسُولَ وأُولى الأَمرِ منكم ، فإن تنازعتم فى شىء فردُّوه الى اللهِ والرّسُول » ووجهُ الاحتجاج بالايةِ أنّهُ شرطَ التنازع فى وجوبِ الرّد الى الكتاب والسنّةِ ، والمشروطُ على العدم ، عندَ عدَمِ الشرط . وذلك يدلُّ على أَنّهُ إذا لم يُوجَدِ التنازعُ ، فالاتفاقُ على الحكم كافٍ عن الكتابِ والسُنّة . ولا معنى لكون الإجماع حجة سوى هذا

فإن قيل : سقوطُ وجوبِ الردِّ الى الكتاب والسُنَّةِ عند الاتفاق على الحُكم ، بناءً على الكتاب والسُنَّة ، أو من غير بناء عليهما : فإن كان الأول ، فالكتابُ والسُنَّةُ كافيانِ في الحكم ، ولا حاجةَ الى الإجماع . وإن كان الثاني ، ففيهِ تجويزُ وقوع الإجماع من غير دليلٍ ، وذلك محالٌ مانعٌ من صحة الإجماع . كيف وإنَّا لا نُسلّمُ إنتفاءَ الشرطِ ، فإنَّ الكلامَ إنّما هو مفروضٌ فيما إذا وُجِدَ التنازعُ ممَّن تأخَّر من المجتهدين لإجماع المتقدّمين

قلنا : وإن كان الإجماعُ لا بُدَّ لهُ من دليلٍ ، فلا نُسلّم انحصارَ دليلِهِ في الكتاب والسُنَّةِ ، ليصحَّ ما ذكروهُ لجوازِ أنْ يكون مستندُهم في ذلك إنَّما هو القياس والاستنباط على ما يأتي بيانهُ . وإن سلّمنا انحصارَ دليلِ الإجماع في الكتاب والسُنّةِ ، ولكن ليسَ في ذلك ما يدلُّ على عدَم اكتفاء مَنْ وُجِدَ بعد أهلِ الإجماع ، أو اكتفاء من وُجِدَ في عصرهم من المقلّدة باجماعهم عن معرفة الكتاب والسُّنَّةِ

وأمَّا السؤالُ الثاني ، فمُشكِلٌ جدًّا . واُعلمْ أنَّ التمسكَ بهذهِ الآياتِ ، وإن كانت مُفيدةً للظنّ ، فغيرُ مُفيدةٍ للقطع . ومَنْ زعمَ أنَّ المسألةَ قطعيّةٌ ، فاحتجاجهُ فيها بأمرٍ ظنّي غيرُ

مفيدٍ للمطلوب ، وإنّما يصحّ ذلك على رأى من يزعمُ أنها اجتهاديّةٌ ظنيّةٌ

هذا ما يتعلقُ بالكتاب ، وأمَّا السُنَّةُ ، وهى أقربُ الطرُق فى اثباتِ كونِ الإجماع حجّةً قاطعةً ، فمن ذلك ما روى أجلاَّء الصحابةِ ، كعُمر وابن مسعود وأبى سعيد الخُدرى وأنس بن مالك وابن عُمر وأبى هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم ، بروايات مختلفةِ الألفاظِ متّفقةِ المعنى فى الدلالةِ على عصمةِ هذه الأُمّةِ عن الخطإ والضلالة ، كقولهِ عليهِ السلامُ « أُمَّتى لا تجتَمعُ على الخطإ أُمّتى لا تجتَمعُ على الضّلالَةِ ولم يَكُنِ الله بالذى يجْمَعُ أُمّتى على الضّلالَةِ ، لم يكنِ اللهُ ليجمعَ أُمّتى على الخطإ ، وسألتُ اللهَ أن لا يجْمَعَ أُمّتى على الضلالةِ ، فأعطانيهِ » وقولهُ ما رآهُ المُسلمونَ حَسَناً ، فهو عندَ اللهِ حَسَنٌ . يَدُ اللهِ على الجماعةِ ، ولا يُبالى بشذُوذ من شذّ ، ومَن سرّه بُحبُوحَةَ الجنَّة ، فليلزَمِ الجماعةَ ، فإنَّ دعوتَهُمْ لَتُحيط من ورائِهم ، وإنَّ الشيطانَ مع الفَذّ ، وهو من الاثنين أبعدُ . ولا تزالُ طائفةٌ من أُمّتى على الحقّ حتى يَظهرَ أمرُ اللهِ ، ولا تزالُ طائفةٌ من أُمّتى على الحقّ ظاهرين لا يضرُّهم خِلافُ مَنْ خالفَهم . ومَنْ خرَجَ عن الجماعةِ وفارَقَ الجماعةَ قيدَ شبرٍ فقد خلعَ رِبقَةَ الإسلامِ من عُنقهِ . ومَنْ فارَقَ الجماعةَ وماتَ

فميتتُهُ جاهليَّـةٌ . عليكمْ بالسَّوادِ الأعظمِ » وقوله « تفتَرِقُ أُمَّتي نَيِّفاً وسبعينَ فرقةً كلها في النار إلاَّ فرقةً واحدةً » قيل « يارسولَ اللهِ ، ومَنْ تلك الفرقةُ » قال « هي الجماعةُ » إلى غير ذلك من الأحاديث التي لا تُحصى كثيرة . ولم تزل ظاهرةً مشهورةً بين الصحابة معمولاً بها ، لم يُنكرْها مُنكِرٌ ، ولا دفعَها دفعٌ

فإن قيلَ هذهِ كلُّها أَخبارُ آحادٍ لا تبلغُ مبلغَ التواتُرِ ، ولا تُفيدُ اليقين . وإن سلَّمنا التواتُر ، ولكن يَحتَملُ أنهُ أراد بهِ الخطإ والضلالة عن الأُمَّـةِ عصمةَ جميعهم عن الكفر ، لا بتأويلٍ ولا شبهةٍ . ويَحتَمَلُ أنهُ أرادَ بهم عصمتهم عن الخطإ في الشهادةِ في الآخرة أو فيما يُوافِقُ النصَّ المتواتِرَ أو دليل العقل ، دون ما يكونُ بالاجتهادِ . سلَّمنا دلالة هذهِ الأخبار على عصمتهم عن كل خطإٍ وضلالٍ ، لكن يَحتَمَلُ أنَّهُ أراد بالامَّـةِ كلَّ منْ آمن بهِ الى يوم القيامة؛ وأهلُ كلّ عَصْرٍ عَصْرٍ ليسوا كلَّ الأُمَّـةِ ، فلا يلزمُ امتناعُ الخطإ والضلال عليهم . سلَّمنا انتفاء الخطإِ والضلال عن الإجماع في كلّ واحـدٍ من الأعصارِ ، ولكن لِمَ قُلتم إنهُ يكونُ حجَّـةً على المجتهدين وأنهُ لا تجوزُ مخالفتُـهُ ، مع أنَّ كلَّ مجتهدٍ في الفرعيَّات مُصيبٌ على ما يأتي تحقيقـهُ . ولا يجبُ على أحدِ المصيبين اتّباعُ المصيب الآخر . سلَّمنا دلالة ما ذكرتموهُ على كونِ

الإجماع حجةً ، ولكنَّهُ مُعارَضٌ بما يدلُّ على أنهُ ليس بحجَّةٍ . ودليلُهُ ما سبقَ من الآياتِ والأخبارِ والمعقول في الآية الأُولى

والجوابُ عن السؤال الأوَّل من وجهين : الأوَّل أنَّ كلَّ واحدٍ من هذهِ الأخبارِ ، وإن كانَ خبرَ واحدٍ يجوزُ تطرُّق الكذبِ إليهِ ، إلَّا أنَّ كلَّ عاقلٍ يجدُ من نفسهِ العلمَ الضروريَّ من جملتها ، قَصْدَ رسول اللهِ عليهِ السلامُ تعظيمَ هذهِ الأمَّةِ وعصمتها عن الخطإِ ، كما عُلِمَ بالضرورةِ سخاءُ حاتمٍ ، وشجاعةُ عليٍّ ، وفقهُ الشافعيِّ ومالكٍ وأبي حنيفة رضي الله عنهم ، وميلُ رسول اللهِ الى عائشةَ دونَ باقي نسائهِ بالأخبار التي آحادها آحادٌ ، غير أنها نازلةٌ منزلةَ التواتُر

الوجهُ الثاني : أنَّ هذهِ الأحاديثَ لم تزلْ ظاهرةً مشهورةً بين الصحابةِ ومَن بعدَهم متمسَّكاً بها فيما بينهم في إثبات الإجماعِ من غير خلافٍ فيها ولا نكير إلى زمان وجود المخالفين . والعادةُ جاريةٌ بإحالة اجتماع الخلق الكثير والجمِّ الغفير مع تكرُّر الأزمان واختلاف هممهم ودواعيهم ومذاهبهم على الاحتجاج بما لا أصلَ لهُ في إثبات أصل من أُصول الشريعةِ ، وهو الإجماعُ المحكومُ بهِ على الكتاب والسُّنَّةِ من غير أن يُنبِّهَ أحدٌ على فسادهِ وابطالهِ وإظهار النكير فيهِ

فإن قيل من المُحتَمل أنَّ أحدًا أنكرَ هذهِ الأخبارَ ولم يُنقلْ إلينا ، ومع هذا الاحتمال فلا قطعَ . قولكم إنَّ الصحابةَ والتابعين استدلُّوا بها على الإجماع، لا نسلّم ذلك . وما المانع أن يكونَ استدلالهم على الإجماع لا بهذهِ الأحاديث ، بل بغيرها . سلَّمنا استدلالهم بها على ذلك ، لكنَّهُ دَوْرٌ لما فيهِ من الإستدلال بالأحاديث على الإجماع والاستدلالُ على صحَّةِ الأحاديث بالإجماع . ثمَّ ما ذكرتموهُ فى الدلالةِ على صحتها من عدم النكير مُعارَضٌ بما يدلُّ على عدم صحتها . وذلك أنها لو كانت معلومةَ الصحّةِ مع أنّ الحاجةَ داعيةٌ الى معرفتها لبناءِ هذا الأصلِ العظيم عليها لإحالة العادة أن لا تُعرّفَ الصحابةُ للتابعين طريقَ صحتها ، قطعاً للشكّ والارتياب

قلنا جواب الأوّل : ان الإجماعَ من أعظم أُصول الدين فلو وُجِدَ فيما يُستدَلُّ بهِ عليهِ نكيرٌ ، لاشتهر ذلك فيما بينهم وعَظُمَ الخلافُ فيهِ ، كاشتهار خلافهم فيما هو دونَهُ من مسائل الفروع ، كاختلافهم فى ديّةِ الجنين . وقولهِ أنتِ على حرام ، وحدّ الشرْب ومسائل الجد والإخوة الى غير ذلك ، ولو كان كذلك لكانت العادةُ تحيلُ عدم نقلهِ ، بل كان نقلهُ أَولى من نقلِ ما خُولف فيهِ من مسائلِ الفروع ، بل أَولى من نقل خلاف النَّظَام فى

ذلك مع خفائهِ وقلّةِ الاعتبارِ بقولهِ

وجواب الثانى : ما ظهر واشتهر من تمسُّكِ الصحابة والتابعين والاحتجاج بهذهِ الأخبارِ فى معرَضِ التهديد لمخالف الجماعة والزجر عن الخروج عنهم ظهوراً لا ريبَ فيهِ

وجواب الثالث : أنّ الاستدلال على صحّةِ الأخبارِ لم يكنْ بالإجماع ، بل بالعادةِ المُحيلة لعدم الإنكار على الاستدلال بما لا صحّةَ لهُ فيما هو من أعظمِ أُصول الأحكام . والاستدلالُ بالعادة غيرُ الاستدلالِ بالإجماع ، وذلك كالاستدلالِ بالعادة على إحالة دعوى وجودِ مُعارضٍ للقرآن واندراسهِ ، ووجودِ دليلٍ يدلُّ على ايجاب صلاة الضحى وصوم شوال ونحوه

وجواب الرابع : أنهُ يحتَمَلُ أن تكونَ الصحابةُ قد علمتْ صحّةَ الأخبارِ المذكورةِ وكونَها مفيدةً للعلم بعصمةِ الأمّةِ ، لا بصريحِ مقالٍ ، بل بقرائنِ أحوالٍ وأماراتٍ دالّةٍ على ذلك لا سبيلَ إلى نقلها ، ولو نُقلت لتطرّق إليها التأويلُ والاحتمالُ ، واكتفوا بما يعلمهُ التابعون من أنّ العادةَ تُحيلُ الاعتمادَ على ما لا أَصلَ لهُ فيما هو من أَعظمِ الأُصول

قولهم : يحتَمِلُ أنّهُ نفَى عنهُم الضّلالَ والخطأَ بمعنى الكفر

قلنا : هذهِ الأخبارُ نعلَم أنّها إنّما وردتْ تعظيماً لشأنِ هذهِ

الأمّـةِ في معرض الامتنانِ والإنعامِ عليهم، وفي حملهـا على نفي الكفر عنهم خاصةً إبطالُ فائدةِ اختصاصهم بذلك لمشاركةِ بعض آحادِ الناس للأمّـةِ في ذلك. وإنّما يصحُّ ذلك أن لو أراد بهـا العصمةَ عمّا لا يُعصَمُ عنـهُ الآحادُ من أنواع الخطإِ والكذب ونحوهِ. وما ذكروهُ من باقي التأويلاتِ فباطلٌ. فإنّ فائدةَ هذهِ الأخبار إنّما وردت لإيجابِ مُتابعة الأمّـةِ والحثّ عليهِ والزجر عن مخالفتهِ. ولو لم يكن ذلك محمولاً على جميع أنواع الخطإِ، بل على بعضٍ غير معلوم من ألفاظ الأخبار لامتنع إيجابُ متابعتهم فيهِ، لكنّهُ غيرُ معلومٍ، ولبطلت فائدةُ تخصيص الأمّـةِ بما ظهر منهُ قصدُ تعظيمهـا لمشاركة آحاد الناس لهم في نفي بعض أنواع الخطإِ عنهم، على ما سبق تعريفهُ

وعن السؤال الثالث: ما سبق في المسائل المتقدّمة

وعن الرابع: انّهُ إذا ثبتَ انتفاءُ الخطإِ عن الإجماع فيما ذهبوا إليهِ قطعاً فمُخالفهُ يكونُ مخطئاً قطعاً. والمخطئُ قطعاً في أُمورِ الدين إذا كان عالماً بهِ لا يخرجُ عن التبديعِ والتفسيق. ولا معنى لكون الإجماعِ حجّـةً على الغير سوى ذلك. كيف وإنّهُ إذا ثبت انتفاءُ الخطإِ عن أهل الإجماع فيما ذهبوا إليهِ، فقد أَجمعوا على وجوب اتّباعهم فيما ذهبوا إليهِ، فكان واجباً، نفياً

للخطإ عنهم، وعن المعارضات النقليّة ما سبق فى أول المسألة

وأمّا المعقولُ فهو أنّ الخلقَ الكثيرَ، وهم أهل كلّ عصرٍ إذا اتفقوا على حكم قضيّةٍ وجزموا بهِ جزماً قاطعاً، فالعادةُ تُحيلُ على مثلهم الحكم الجزم بذلك والقطع بهِ؛ وليس لهُ مستندٌ قاطعٌ بحيث لا يَتَنبَّهُ واحدٌ منهم الى الخطإ فى القطع بما ليس بقاطعٍ. ولهذا وجدنا أهلَ كلّ عصرٍ قاطعين بتخطئةِ مخالف ما تقدّم من إجماع مَن قبلهم، ولولا أنْ يكونَ ذلك عن دليلٍ قاطعٍ، لاستحالَ فى العادة اتفاقُهم على القطع بتخطئةِ المخالف ولا يقفُ واحدٌ منهم على وجهِ الحقّ فى ذلك. ومَنْ سلكَ هذهِ الطريقةَ المعنويةَ لم يرَ انعقادَ الإجماع عندما إذا كان عددُ المجمعين ينقصُ عن عدد التواتُر. ويلزمهُ أن لا يكونَ الإجماعُ المحتجُّ بهِ خصّيصاً بإجماع أهل الحلّ والعقد من المسلمين، بل هو عامٌّ فى إجماع كلّ من بلغ عددُهم عددَ التواتُر، وإن لم يكونوا مسلمين، فضلاً عن أهل الحلّ والعقدِ. وقد احتجَّ الشيعةُ على صحّة الإجماع بأنّ ما من عصرٍ إلاّ ولا بُدَّ فيهِ من إمام معصوم على ما قررّناهُ من قاعدتهم فى ذلك فى «أبكار الأفكار» فاذا أجمع أهلُ الحلّ والعقد من أهل العصر على حكم حادثةٍ فلا بُدّ وأن يكونَ فيهم الإمامُ المعصومُ، لكونهِ سيدَ العلماء، وإلاّ لما كان الاتفاقُ من

جميع أهلِ الحلّ والعقـدِ، وهو خلافُ الفرضِ . وإذا كان كذلك، فالإمامُ المعصومُ لا يقول إلاّ حقّاً مقطوعاً بهِ، وماوافقهُ من قول باقى الامـّةِ أيضاً يكون مقطوعاً بهِ لكونهِ موافقاً للمقطوع بهِ ومُخالفُ القاطع مُخطٍ لا محالة

ولقائلٍ أَن يقولَ : أَمّا الحجّـةُ الأولى، فالعادةُ لا تُحيلُ الخطإِ على الخلق الكثير بظنّهم ما ليس قاطعاً قاطعاً . ولهذا، فإنّ اليهودَ والنصارى، مع كثرتهم كثرةً تخرجُ عن حدّ التواتُر، قد أَجمعوا على تكذيب محمد عليهِ السلام وإنكار رسالتهِ. وليس ذلك إلاّ لخطئهم فى ظنّ ما ليس قاطعاً قاطعاً . وبالجملة فإمّا أن يُقال باستحالة الخطإِ عليهم فيما ذهبوا إليهِ، أو لا يقال باستحالتهِ، فإن كان الأول لزم أن لا يكونَ محمد نبياً حقّاً لإجماعهم على تكذيبهِ؛ وإن كان الثانى فهو المطلوب

فإن قيلَ : ما ذكرتموهُ فى إبطال التمسُّك ههنا بالعادة لازمٌ عليكم فيما ذكرتموهُ فى الاحتجاج بالسُنّـةِ على كون الإجماع حجّـة، فإن حاصلهُ آئلٌ الى الاحتجاج بالعادة وفيهِ إبطالُ ما قررتموهُ

قلنا : الذى تمسكنا بهِ من العادة إحالة اتفاق الأمة على إسناد المقطوع الى الأخبار التى مستند العلم بها وبمدلولها السماع المحسوس أو قرائن الأحوالِ، والذى لا نُحيلهُ فى العادة ههنا إنما هو الغلطُ

بظنٍّ ما ليس مقطوعاً مقطوعاً بهِ، فيما هو نظريٌّ وطرقهُ مختلفة، وهو غيرُ محسوسٍ ولا مستند العلم بهِ قرائن الأحوال، فافترق البابان. وأمَّا حجَّةُ الشيعةِ فمبنيَّة على وجود الإمام المعصوم فى كلِّ عصر. وقد أبطلنا ذلك بالاعتراضات القادحة والإشكالات المشكلة على جهةِ الوفاء والاستقصاء فى موضعهِ اللائق بهِ من الإمامة فى علم الكلام، فعليك بمراجعته

المسألة الرابعة

اتَّفقَ القائلونَ بكونِ الإجماع حجَّةً على أنَّهُ لا اعتبارَ بموافقةِ من هو خارجٌ عن الملَّة، ولا بمخالفتهِ، وأنَّهُ لا يُشتَرَطُ فيهِ اتّفاقُ كلِّ أهلِ الملَّةِ إلى يوم القيامة

أمَّا الأوَّلُ فلأنَّ الإجماعَ إنَّما عُرِفَ كونُهُ حجَّةً بالأدلَّة السمعيَّة، على ما سبق. وهى، مع اختلاف ألفاظها، لا اشعارَ لها بإدراج مَنْ ليس من أهلِ الملَّة فى الإجماع، ولا دلالةَ لها إلاَّ على عصمةِ أهل الملَّة، ولأنَّ الكافرَ غيرُ مقبولِ القولِ، فلا يكونُ قولهُ مُعتبرًا فى إثبات حجَّةٍ شرعيَّةٍ، ولا إبطالها. وإذا تمَّ الإجماعُ دونَهُ، فلا اعتبارَ بمخالفتهِ

وأمَّا الثانى، فلأنَّ الإجماعَ حجَّةٌ شرعيَّةٌ يُستدَلُّ بهِ على

الأحكامِ الشرعيَّة؛ فلو اُعتُبِرَ فيهِ إجماعُ كلِّ أهلِ الملَّةِ إلى يوم القيامة، لما أمكن الاحتجاجُ بهِ: أمَّا قبلَ يومِ القيامة، فلعدم كمالِ المُجمعين، وأمَّا يومَ القيامة، فلأنَّهُ لا تكليفَ، ولا استدلال

المسألة الخامسة

ذهبَ الأكثرونَ الى أنَّهُ لا اعتبارَ بموافقة العاميّ من أهل الملَّةِ في انعقادِ الإجماع، ولا بمخالفتهِ؛ واعتبرهُ الأقلُّونَ، وإليهِ ميلُ القاضي أبي بكر، وهو المختار. وذلك لأنَّ قولَ الأُمة إنَّما كانَ حجَّةً لعصمتها عن الخطإ، بما دلَّت عليهِ الدلائلُ السمعيَّةُ من قبل؛ ولا يمتنعُ أن تكونَ العصمةُ من صفاتِ الهيئةِ الاجتماعية من الخاصَّة والعامَّة. وإذا كان كذلك، فلا يلزمُ أن تكونَ العصمةُ الثابتةُ للكلِّ ثابتةً للبعض، لأنَّ الحكمَ الثابتَ للجملةِ لا يلزمُ أن يكونَ ثابتاً للأفراد

فإن قيلَ يجبُ تخصيصُ ما ورد من النصوص الدالَّةِ على عصمةِ الأُمَّة بأهلِ الحلِّ والعقد منهم دون غيرهم لستةِ أوجهٍ

الأوَّل: انَّ العاميَّ يلزمهُ المصيرُ الى أقوالِ العلماء بالإجماع؛ فلا تكونُ مخالفتهُ معتبرةً فيما يجبُ عليهِ التقليدُ فيهِ

الثانى : أنَّ الأمَّة إنَّما كان قولُها حجَّةً ، إذا كان ذلك مُستَنداً إلى الإستدلال ، لأنَّ إثباتَ الأحكام من غير دليلٍ مُحالٌ. والعامىُّ ليس أهلاً للاستدلالِ والنظرِ ، فلا يكونُ قولهُ معتبراً كالصبى والمجنون

الثالث : أنَّ قولَ العامىِّ فى الدِّينِ من غير دليلٍ خطأٌ مقطوعٌ بهِ ؛ والمقطوعُ بخطإهِ لا تأثير لموافقتهِ ولا لمخالفتهِ

الرابع : أنَّ أهلَ العصرِ الأوَّل من الصحابة ، علماؤهم وعوامهم أجمعوا على أنَّهُ لا عبرةَ بموافقةِ العامىِّ ولا بمخالفتهِ

الخامس : أنَّ الأُمَّةَ إنَّما عُصِمَتْ عن الخطإِ فى استدلالها ، لأنَّ إثباتَ الأحكام الشرعيَّةِ من غير استدلالٍ ودليلٍ خطأٌ ؛ والعامىُّ ليس هو مِنْ أهلِ الاستدلال ، فلا يُتصوَّرُ ثبوتُ عصمة الاستدلال فى حقِّهِ

السادس : هو أنَّ العامىَّ لا يُتصوَّرُ منهُ الإصابةُ ، إذا كان قائلاً بالحكم من غير دليلٍ ، فلا يُتصوَّرُ عصمتهُ ، لأنَّ العصمةَ مستلزمةٌ للإصابةِ

والجواب ، عن الوجه الأوَّل : أنَّهُ وإن كان يجبُ على العامىِّ الرجوعُ الى أقوالِ العلماء ، فليس فى ذلك ما يدلُّ على أنَّ أقوالَ العلماء دونَهُ حجَّةٌ قاطعةٌ على غيرهم من المجتهدين من

بعدهم لجواز أن يكون الاحتجاجُ بأقوالهم على من بعدهم مشروطاً بموافقة العامّة لهم ، وان لم يكنْ ذلك شرطاً في وجوب اتّباعِ العامّةِ لهم فيما يفتونَ بهِ

وعن الثاني : أنّهُ وإن كان لا بُدَّ في الإجماعِ من الاستدلال لكن من أهل الاستدلال أو مُطلقاً : الأوّل مُسلَّمٌ ، والثاني ممنوعٌ . وعلى هذا ، فلا يمتنعُ أن تكونَ موافقةُ العامّةِ للعلماء المستدلّين شرطاً في جعل الإجماع حجّةً ، وإنْ لم يكنِ العاميُّ مستدلاًّ ، ولا يلزمُ من عدمِ اشتراط مُوافقة الصبيان والمجانين عدمُ اشتراطِ موافقةِ العامّةِ ، لما بينهما من التفاوتِ في قُربِ الفهم في حقّ العامّة ، الموجبِ للتكليف ، وبعدهُ في حقِّ الصبيان والمجانين ، المانع من التكليف

وعن الثالث : أنّهُ ، وإن كانَ قولُ العاميّ في الدين من غير دليلٍ خطأً ، فلا يمنعُ ذلك من كونِ موافقتهِ للعلماء في أقوالهم شرطاً في الاحتجاج بها على غيرهم

وعن الرابع : أنّهُ دعوى لم يَقُمْ عليها دليل

وعن الخامس ، أنَّ العاميَّ ، وإن لم يكن من أهلِ الاجتهادِ فلا يمتنعُ أن تكونَ موافقتُهُ من غير استدلال شرطاً في كون الإجماع حجّة

وعن السادس : أنَّهُ ، وإنْ كانَ العاميُّ إذا انفردَ بالحُكم لا يُتصوَّرُ منهُ الإصابة ، فما المانعُ من تصويبِهِ مع الجماعةِ بتقدير موافقتِهِ لهم فى أقوالهم؛ ولا شكَّ أنَّ العاميَّ مُصيبٌ فى موافقتِهِ للعلماء . وعلى هذا ، جاز أن تَكونَ موافقتهُ شرطاً فى جعل الإجماع حجَّةً ، على ما سبق تقريرُهُ

وبالجملة ، فهذه المسألةُ اجتهاديَّةٌ ، غيرأنَّ الاحتجاج بالإجماع عند دخول العوام فيهِ يكونُ قطعياً ، وبدونهم يكونُ ظنياً . وعلى هذا فمن قالَ بإدخال العوام فى الإجماع ، قال بإدخال الفقيهِ الحافظ لأحكام الفروع فيهِ ، وإن لم يكنْ أُصولياً ، وبإدخال الأصولى الذى ليسَ بفقيهٍ بطريق الأولى لما بينهما وبين العامة من التفاوتِ فى الأهلية وصحة النظر ، هذا فى الأحكام ، وهذا فى الأُصول

ومَنْ قال بأنهُ لا مدخلَ للعوامْ فى الإجماع اختلفوا فى الفقيهِ والاصولى ، نفياً وإثباتاً : فمن أثبت نظر الى ما اشتملا عليهِ من الأهليةِ التى لا وجودَ لها فى العاميّ ، ودخولهما فى عموم لفظ الأمَّةِ فى الأحاديث السابق ذكرها . ومَنْ نفى ، نظر الى عدم الأهليَّةِ المعتَبَرةِ فى أئمة أهل الحلّ والعقد من المجتهدين ، كالشافعى وأبى حنيفة ومالك وأحمد وغيرهم . ومنهم من فصَّلَ

بينَ الفقيــهِ والأصولى ، وهؤلاءِ اختلفوا : فمنهم مَنْ اعتبر قولَ الفقيهِ الذى ليسَ بأُصولىّ ، وألغى قولَ الأصولى الذى ليس بفقيهٍ . ومنهم من عكس الحالَ واعتبر قولَ الأُصولى دون الفقيهِ لكونهِ أقربَ الى مقصودِ الاجتهاد ، لعلمهِ بمدارك الأَحكام على اختلاف أقسامها ، وكيفية دلالاتها ، وكيفية تلقّي الأَحكام من منطوقها ومفهومهـا ومعقولها ، بخلاف الفقيهِ . ومن اعتبرَ قولَ الأصولى والفقيهِ ، اعتبر قولَ من بلغ رتبةَ الاجتهاد ، وإن لم يكنْ مشتهراً بالفتوى بطريق الأولى ، وذلك كواصلِ ابن عطاء ونحوه . وفيــهِ خلافٌ . والمتّبَعُ فى ذلك كلّهِ ما غلَبَ على ظنّ المجتهد

المسألة السادسة

المجتهدُ المطلقُ ، إذا كان مبتدعاً لا يخلو ، إمّا أن لا يكفرَ ببدعتهِ ، أو يكفر

فإن كان الأَوّل ، فقد اختلفوا فى انعقاد الإجماع مع مخالفتهِ نفياً وإثباتاً . ومنهم من قال : الإجماعُ لا ينعقدُ عليهِ ، بل على غيرهِ ، فيجوز لهُ مُخالفةُ إجماع من عداهُ . ولا يجوزُ ذلك لغيرهِ . والمختارُ أنهُ لا ينعقدُ الإجماعُ دونَهُ ، لكونهِ من أهلِ الحلّ

والعقـد ، وداخلاً فى مفهوم لفظ الأُمـّة المشهود لهم بالعصمة . وغايتهُ أن يكونَ فاسقاً ، وفسقهُ غيرُ مخلٍ بأهلية الاجتهاد . والظاهرُ من حالهِ فيما يخبر بهِ عن اجتهادهِ الصدقُ كإخبار غيرهِ من المجتهدين . كيف وإنهُ قد يُعلَمُ صدقُ الفاسق بقرائن أحوالهِ ، فى مباحثاته وفلتات لسانهِ ؛ وإذا عُلِمَ صدقهُ ، وهو مجتهدٌ كان كغيرهِ من المجتهدين

فإن قيل : إذا كان فاسقاً ، فالفاسقُ غيرُ مقبولِ القولِ إجماعاً فيما يخبرُ بهِ ، فكان كالكافر والصبيّ ، ولأنهُ لا يجوزُ تقليدُهُ فيما يُفتِى به ، فلا يُعتبر خلافهُ كالصبي

قلنا : إنَّما لا يُقبَلُ قولهُ فيما يُخبرُ بهِ ، إذا لم يكنْ متأولاً وكان عالماً بفسقهِ . وأمّا إذا لم يكنْ كذلك ، فلا . وعلى هذا ، فلا نُسلّمُ امتناعَ قبولِ فتواهُ بالنسبة إلى مَنْ ظهر صدقهُ عندَهُ . وأمّا الصبيُّ ، فإنّما لم يُعتبر قولهُ لعدم أهليتهِ بخلاف ما نحنُ فيهِ

وإنْ كان الثانى ، فلا خلافَ فى أنَّهُ غيرُ داخلٍ فى الإجماع لعدم دخولهِ فى مسمى الأُمـّة المشهود لهم بالعصمة ، وإنْ لم يعلمْ هو كفرَ نفسهِ . وعلى هذا ، فلو خالفَ فى مسألة فرعيـة ، وبقى مصرًّا على المخالفة حتى تاب عن بدعتهِ ، فلا أثرَ لمخالفتهِ ، لانعقادِ إجماعِ جميع الأُمـّة الإسلامية قبل إسلامهِ ، كما لو أسلم

ثم خالف ، إلاّ على رأى من يشترطُ فى الإجماع انقراضَ عصر المجمعين ، ولو ترك بعضُ الفقهاء العمل بالإجماع ، بخلاف هذا المبتدع المكفر ، فهو معذورٌ ، إنْ لم يعلم ببدعتـهِ ولا يؤاخذُ بالمخالفة ، كما إذا عمل الحاكمُ بشهادةِ شاهدِ الزُّورِ من غير علم بتزويرهِ ؛ وإن علم ببدعتهِ ، وخالف الإجماعَ ، لجهلهِ بأنّ تلك البدعة مكفرةٌ ، فهو غيرُ معذورٍ لتقصيرهِ عن البحث ، والسؤال عن ذلك لعلماء الأُصول العارفين بأدلَّةِ الإيمان والتكفير ، حتى يحصلَ لهُ العلمُ بذلك بدليلهِ ، إن كانتْ لهُ أهليّة فهمهِ ؛ وإلاَّ قلَّدهم فيما يُخبرون بهِ من التكفير . وأمّا ماذا يكفرُ بهِ من البدَع ، فقد استقصينا الكلامَ فيـهِ فى حكاياتِ مذاهبِ أَهل الملل والنحل فى « ابكار الافكار » فعليك بمراجعتهِ

المسألة السابعة

ذهب الاكثرون من القائلين بالإجماع إلى أنّ الإجماعَ المحتجّ بهِ غيرُ مختصٍّ بإجماع الصحابة ، بل إجماع أهلِ كلّ عصر حجّة ، خلافاً لداود وشيعتـهِ من أهل الظاهر ، ولأحمد ابن حنبل فى إحدى الروايتين عنهُ

والأول هو المختارُ ؛ ويدلُّ عليهِ أنّ حجّة كونِ الإجماع

حجّةً غيرُ خارجةٍ كما ذكرناهُ من الكتاب والسُنَّة والمعقول . وكلٌّ واحدٍ منها لا يفرقُ بين أهلِ عصرٍ وعصرٍ ، بل هو متناولٌ لأهل كلّ عصرٍ حسب تناولهِ لأهلِ عصرِ الصحابة ، فكان إجماعُ أهلِ كلّ عصرٍ حجّةً

فإن قيل : حجّةُ كونِ الإجماع حجّةً غيرُ خارجةٍ عن الآيات والأخبارِ السابقِ ذكرُها ، وقولهُ تعالى « كنتُمْ خيرَ أُمَّةٍ أُخرِجتْ للناسِ » وقولهُ « وكذلكَ جعَلْنا كُمْ أُمَّةً وسطاً » خطاب مع الموجودين فى زمن النبيّ عليهِ السلامُ ، فلا يكونُ متناولاً لغيرهم ، وقولهُ تعالى « ويتبع غيرَ سبيلِ المؤمنين » والأخبار الدالّة على عصمةِ الأُمة خاصّة بالصحابة الموجودين فى زمن النبيّ عليهِ السلامُ ، إذ هُمْ كلُّ المؤمنين وكلّ الأُمَّة ، فإنّ من لم يُوجَدُ بعد ، لا يكونُ موصوفاً بالإيمان ، وبكونهِ من الأمّة . وأمّا التابعونَ ، وكذلك من بعدهم ، إذا أجمعوا على حُكمٍ ، فليس هُم كلّ المؤمنين ولا كلّ الأمَّة ، فلا يكون الخطابُ متناولاً لهم وحدَهم ، بل مع مَنْ تقدّم من المؤمنين قبلَهم ضرورة اتصافهم بذلك ، حالةَ وجودِهم ، وبموتِهم لم يخرجوا عن كونِهم مِنَ المؤمنين ومن الأمَّةِ . وكذلك فإنَّهُ لو ذهبَ واحدٌ من الصحابَةِ إلى حُكْمٍ ، واتّفقَ التابعونَ على خلافهِ لم يَكُنْ إجماعُهم منعقداً ؛ ولو

خرج بموته عن الأمّةِ والمؤمنين ، لما كان كذلك . وإذا لم يكنْ التابعونَ كلَّ الأمّةِ ، ولا كلَّ المؤمنين ، فما اتفقوا عليه لا يكونُ هو قولُ كل الأمة ولا كل المؤمنين فلا يكون حجّةً . وسواءٌ وُجِدَ لمن تقدَّمَ قول أو لم يُوجَدْ ، فمخالفهم لا يكونُ مُخالفاً لكلِّ الأمّةِ ، ولا لكلِّ المؤمنين ، فلا يكون بذلك مستحقاً للذمّ والتوعُّد . سلّمنا دلالةَ الآياتِ والاخبارِ على انعقاد إجماعِ مَنْ بعدَ الصحابةِ حجّة ، لكنّهُ مُعارَضٌ بما يدلُّ على عدَمِهِ ، وبيانهُ من ستةِ أَوجُهٍ :

الأول : أنَّ إجماعَ التابعين لا بُدَّ لهُ من دليلٍ ؛ وذلك الدليلُ إمّا أن يكونَ نصاً ، أو إجماعاً ، أو قياساً

فإن كانَ إجماعَ من تقدّمَ ، فالحكمُ ثابتٌ بإجماعِ الصحابةِ ، لا بإجماع التابعينَ

وإن كان قياساً ، فيستدعي أن يكونَ متّفقاً عليهِ بين جميعِ التابعين ، ليكونَ مناطَ إجماعهم ؛ وليس كذلك ، لوقوع الخلاف فيهِ فيما بينهم

وإنْ كان نصاً ، فلا بدّ وأن تكونَ الصحابةُ عالمةً بهِ ضرورة انّهُ لا طريقَ إلى معرفة التابعين بهِ إلاّ من جهة الصحابة ؛ ولو كان ذلك دليلاً يُمكن التمسّكُ بهِ في إثبات الحُكمِ ، لما تصوّر

تواطئ الصحابةِ على تركهِ وإِهماله

الثاني : هو أنّ الأصلَ أن لا يرجعَ إِلى قولِ أحدٍ سوى الصادقِ المؤيد بالمعجزة، لتطرُّق الخطإِ والكَذِب إِلى من عداهُ. غيرَ أَنَّهُ لما وَرَد الثناء من النبيّ عليهِ السلامُ على الصحابة بقولهِ « أَصحابي كالنجومِ بأَيّهم اقتديتم اهتديتم » وقولهِ « عليكم بسُنَّتى وسُنَّة الخلفاء الراشدين مِن بعدى » والذمّ لأهلِ الأعصار المتأخّرةِ بقولهِ عليهِ السلامُ : ثمّ يَفْشُوا الكَذِبَ وانّ الرجلَ يُصبحُ مؤمناً ، ويُمسى كافراً ؛ وانّ الواحدَ منهم يحلفُ على ما لا يعلمُ ، ويشهدُ قبلَ أن يُستَشهدَ ؛ وانَّ الناسَ يكونون كالذّئابِ ، إِلى غير ذلك من أنواع الذمّ التى سبق ذكرُها ، أوجب قصر الاحتجاج على إِجماع الصحابة دونَ غيرهم

الثالث : انّ الاحتجاج بالإِجماع إِنَّما يمكنُ بعدَ الإِطلاع على قول كلّ واحدٍ من أهلِ الحلّ والعقد ومعرفتهِ فى نفسهِ . وذلك إِنَّما يُتصوَّر فى حقّ الصحابة ، لأنَّ أهلَ الحلِّ والعقدِ منهم كانوا معروفين مشهورين محصورين لقلّتِهم وانحصارهم فى قطرٍ واحدٍ ، بخلاف التابعين ومن بعدَهم لكثرتِهم وتشتّتِهم فى البلاد المتباعدة

الرابع : انّ الإِجماعَ من الصحابة واقعٌ على أنّ كلَّ مسألةٍ

لا تكونُ مُجمَعاً عليها ولا فيها نصٌّ قاطعٌ أنّهُ يجوزُ الاجتهادُ فيها .
فإذا لم يكنْ إجماعٌ من الصحابة ، ولا ثَمَّ نصٌّ قاطعٌ ، وإلاَّ لما ساغ من الصحابة تركهُ وإهمالهُ ، فتكونُ المسألةُ مُجمَعاً على جواز الاجتهادِ فيها منهم ، فلو أجمع التابعونَ على حُكم تلك المسألةِ ، فإنْ منعنا من اجتهادِ غيرِهم فيها ، فقد خرقنا إجماعَ الصحابةِ ؛ وإن جوّزنا ، فإجماعُ التابعين لا يكونُ حُجّةً ، وهو المطلوبُ

الخامسُ : انّهُ لو كان فى الأُمّةِ مَنْ هو غائبٌ ، فإنّهُ وإن لم يكن لهُ فى المسألة قولٌ بنفيٍ ولا إثباتٍ ، لا ينعقدُ الإجماعُ دونَهُ فى تلك المسألة ، لكونه ، لو كانَ حاضراً ، لكانَ لهُ فيها قولٌ ؛ فكذلك الميتُ من الصحابة قبلَ التابعين

السادس : انّهُ لو كان قد خالفَ واحدٌ من الصحابة ، فإنّ إجماعَ التابعينَ بعدَهُ لا ينعقدُ ، وإذا لم ينقلْ خلاف من تقدّم لا ينعقد الإجماعُ لاحتمال أنّ أحداً ممّن تقدّم خالفَ ولم يُنقَلْ خلافُهُ ؛ وإذا احتُمِلَ واحتمل ، فالإجماعُ لا يكونُ متيقّناً

والجواب عن السؤال الأوّل : قولُهم فى الآيات إنّها خطابٌ مع الموجودين فى زمَنْ النبيّ عليهِ السلامُ يلزمُهم عليهِ أن لا ينعقدَ إجماعُ الصحابة بعدَ موتِ مَنْ كان موجوداً عند نزولِ هذه الآيات ، لأنّ إجماعَهم ليس إجماعَ جميعِ المخاطبين وقتَ

نزولها ، وان لا يُعتدّ بخلافِ من أسلم بعد نزولها ، لكونه خارجاً عن المخاطبين . وقد أجمعنا على أنّ إجماعَ من بقيَ ، من الصحابة بعدَ رسولِ اللهِ ، يكونُ حجّةً . قولهم : التابعون ليس هُم كلّ الأمّةِ ، ولا كلّ المؤمنين ، يلزمُ عليهِ أن لا ينعقدَ إجماع من بقي من الصحابة بعدَ موتِ رسول الله ، لأنّ من مات من الصحابة ، أو استشهدَ في حياة رسول الله داخلٌ في مُسمّى المؤمنين والأمّة ، وهو خلافُ المجمَعِ عليهِ بين القائلين بالإجماع ، وليس ذلك ، إلاّ لأنّ الماضي اذا لم يكن له قول غيرُ معتبرٍ ، كما أنّ المستقبلَ غيرُ منتظرٍ . وعلى هذا ، فنقول : إنّهُ إذا ذهب واحدٌ من الصحابة إلى حكمٍ في مسألةٍ ، ثمّ مات ، وأجمع التابعون على خلافهِ في تلك المسألة ، فقد قال بعضُ الأصوليّين إنّهُ ينعقدُ اجماعَ التابعين ، ولا اعتبارَ بقول الماضي ، وليس بحقٍّ ، لأنّهُ يلزمُ منهُ أنّهُ إذا أجمعتِ الصحابةُ على حكم ، ثمّ ماتوا ، وأجمع التابعون على خلاف إجماع الماضين ، انّهُ ينعقدُ ، وهو محالٌ مُخالفٌ لاجماع القائلين بالإجماع . وانّما الحقُّ في ذلك أن يقالَ : اذا حكم الواحدُ من الصحابةِ بحكمٍ ، ثم حكم التابعون بخلافهِ ، فحكم التابعين ليسَ هو حكم جميع الأمّة المعتبرين في تلك المسألة التي وقعَ الخوضُ فيها . وان كان حكمهم في مسألةٍ

لم يتقدَّمْ فيها خلافُ بعض الصحابة ، فهو حكم كلّ الأمة المعتبرين وهذا كما لو أفتى الصحابيُّ بحكمٍ ، ثم مات ، وأجمع باقى الصحابة على خلافهِ ، فإنَّهُ لا ينعقدُ اجماعُهم ؛ وان انعقد اجماعهم اذا مات من غير مخالفةٍ ، لأنَّ حكمُهم فى الأوّل ليس هو حكم كلّ الأمةِ المعتبرين بخلاف حكمهم فى الثانى

والجواب عن المعارضة الأولى انهُ ، وان كان دليل التابعين معلوماً للصحابة ، غيرأنهُ لا يمتنع أن تكون واقعةُ الحكم لم تقعْ فى زمن الصحابةِ ، فلم يتعرَّضوا لحكمها ؛ وانَّما وقعتْ فى زمنِ التابعين ، فتعرَّضوا لاثبات حكمها بناءً على ما وجدوهُ من الدليل الذى كان معلوماً للصحابة

وعن الثانية أنَّ الأدلَّةَ الدالَّةَ على كون الإجماعِ حجَّةً لا تفرقُ بين أهلِ عصرٍ وعصرٍ

وقوله عليهِ السلام « أصحابى كالنجومِ بأيهم اقتديتُم اهتديتم » لا يدلُّ على عدم الاهتداء بغيرهم إلاَّ بطريق مفهوم اللقَب ؛ والمفهومُ ليس بحجَّةٍ فضلاً عن مفهوم اللقب على ما سيأتى فى مسائل المفهوم

وكذلك الكلامُ فى قولهِ « اقتدوا بالذين من بعدِى أبى بكر وعمر . كيف وأنَّ ذلك مماَّ يُوجِبُ كونَ إجماعِ أبى بكر وعمر مع

مخالفةِ باقى الصحابة لهم حجـةً قاطعةً، وهو خلافُ الإجماع من الصحابة

قولهم إنهُ ذمَّ أهلَ الأعصارِ المتأخرةِ . قلنا : غايةُ ما فى ذلك غلبةُ ظهورِ الفساد والكذب، وليس فيهِ ما يدلُّ على خلوّ كلّ عصرٍ ممَّن تقومُ الحجـةُ بقولهِ، وأنهُ اذا اتَّفق أهلُ ذلك العصرِ على حكمٍ لا يكونونَ معصومينَ عن الخطإ فيهِ

وعن الثالثة ما سبقَ فى مسألةِ تصوُّر الإطلاع على إجماعهم ومعرفتهم

وعن الرابعة أنَّهُ إنْ أَجمع الصحابةُ على تجويزِ الخلاف مُطلقاً فلا يُتصوَّرُ انعقادُ إجماع التابعين على الحكم فى تلك المسألة، لما فيهِ من التعارُضِ بين الإجماعَين القاطعَين . وإن أَجمعوا على تسويغِ الاجتهادِ مشروطاً بعدَم الإجماعِ، فلا تناقُضَ

وعن الخامسة أنَّها منتقضةٌ بالواحدِ من الصحابة، فإنَّهُ لو مات انعقد الإجماعُ من باقى الصحابةِ دونهُ، ولو كان غائباً لم ينعقد . وإنَّما كان كذلك، لأنَّ الغائبَ فى الحالِ لهُ أهليَّةُ القولِ والحكمِ والموافقة والمخالفة، بخلاف الميت

وعن السادسة أنَّها باطلةٌ بالميتِ الأولِ من الصحابةِ، فإنهُ يُحتَمَلُ أنَّهُ خالفَ، ولم يُنقَلْ خلافهُ . ومع ذلك فإنَّ إجماعَ باقى

الصحابةِ بعدَهُ يكونُ منعقداً . كيف وأنَّ النظرَ إلى مثلِ هذهِ الاحتمالاتِ البعيدةِ ، مماَّ لا التفاتَ اليهِ . وإلاَّ لما انعقدَ إجماعُ الصحابةِ لاحتمال أن يكونَ واحدٌ منهم قد أَظهرَ الموافقةَ ، وأبطنَ المخالفةَ لأمرٍ من الأُمورِ ، كما نُقِلَ عن ابْن عبَّاس في موافقتهِ لعُمر في مسألةِ العولِ وإظهار النكير بعدَهُ

المسألة الثامنة

اختلفوا في انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفةِ الأقلّ ، فذهبَ الأكثرونَ الى أنَّهُ لا ينعقدُ . وذهب مُحَمَّدُ ابْنُ جرير الطبريّ وأبو بكر الرازى وأبو الحسين الخيَّاط من المعتزلة ، وأحمد ابن حنبل في احدى الروايتين عنهُ ، الى انعقادهِ . وذهب قومٌ الى أنّ عددَ الأقلّ ان بلغَ التواتُرلم يعتدّ بالاجماعِ دونهُ ، وإلاّ كانَ معتدًّا بهِ . وقال أبو عبدِ اللهِ الجرجانيّ : انْ سوَّغتِ الجماعةُ الاجتهادَ في مذهب المخالف ، كانَ خلافهُ معتدًّا بهِ ، كخلاف ابن عباس في مسألة العول . وان أنكرتِ الجماعةُ عليهِ ذلك ، كخلاف ابن عباس في المتعة والمنع من تحريم ربا الفضل ، لم يكنْ خلافهُ مُعتدًّا بهِ . ومنهم من قال انّ قول الأكثر يكونُ حجةً ، وليس باجماعٍ . ومنهم مَنْقالَ انّ اتباعَ الأكثرِ أَولى ، وان جاز خلافهُ

والمختارُ مذهبُ الأكثرين . ويدلُّ عليهِ أمرانِ : الأوّلُ أنَّ التمسُّكَ في إثباتِ كونِ الإجماع حجّةً إنَّما هو بالأخبار الواردة في السُنّة الدالةِ على عصمة الامّةِ على ما سبق تقريرُهُ . وعند ذلك فلفظُ (الأُمّة) في الأخبار يَحتَملُ أنَّهُ أرادَ بهِ كلَّ الموجودين من المسلمين في أيّ عصرٍ كان ، ويحتملُ أنهُ أرادَ بهِ الأكثر ، كما يُقالُ : بنو تميم يحمون الجارَ ويُكرمونَ الضيفَ ؛ والمُراد بهِ الأكثر منهم . غير أنَّ حملهُ على الجميع مما يُوجب العملَ بالإجماع قطعاً لدخول العددِ الأكثر في الكلّ ؛ ولا كذلك إذا حُمِلَ على الأكثر ، فإنَّهُ لا يكونُ الإجماعُ مقطوعاً بهِ لاحتمال إرادةِ الكلّ ؛ والأكثر ليس هو الكلّ

الثاني أنَّهُ قد جرى مثلُ ذلك في زمن الصحابةِ ، ولم يُنكرْ أحدٌ منهم على خلاف الواحد ، بل سوّغوا لهُ الاجتهادَ فيما ذهبَ إليهِ مع مخالفةِ الأكثر . ولو كان إجماعُ الأكثر حجّةً مُلزمةً للغير الأخذ بهِ ، لما كان كذلك . فمن ذلك اتّفاقُ أكثر الصحابةِ على امتناع قتالِ مانعي الزكاة مع خلاف أبي بكر لهم . وكذلك خلافُ أكثرِ الصحابةِ لما انفردَ بهِ ابنُ عبّاس في مسألةِ العَول وتحليل المتعة وأنهُ لا رِبَا إلاّ في النسيئة . وكذلك خلافهم لابن مسعود فيما انفردَ بهِ في مسائل الفرائضِ ، ولزيد ابن أَرقم في مسألةِ العينة ،

ولأبي موسى في قوله : النومُ لا ينقضُ الوضوءَ ، ولأبي طلحةَ في قولهِ بأنّ أكلَ البرَد لا يفطر ، الى غير ذلك

ولو كان إجماعُ الأكثر حجةً ، لبادروا بالإنكارِ والتخطئة ؛ وما وُجِدَ منهم من الإنكار في هذه الصورِ لم يكنْ إنكارَ تخطئةٍ بل إنكارَ مناظرةٍ في المأخذ ، كما جرتْ عادةُ المجتهدين بعضهم مع بعضٍ . ولذلك بَقِيَ الخلاف الذي ذهب اليهِ الأقلُّونَ جائزاً الى وقتنا هذا . وربّما كان ما ذهب اليهِ الأقلُّ هو المعوّلُ عليهِ الآن ، كقتال مانعي الزكاةِ . ولو كان ذلك مُخالفاً للإجماع المقطوع بهِ ؛ لما كان ذلك سائغاً . وقد تمسَّك بعضهم ههنا بطريقةٍ أُخرى ، فقال إنهُ لو انعقدَ إجماعُ الأكثرِ مع مخالفةِ الأقلّ ، فإمّا أن ينعقدَ الإجماعُ عليـهِ ، فيلزم منهُ تركُ ما علمهُ بالدليل والرجوع الى التقليد ، وذلك في حقّ المجتهد ممتنعٌ ؛ وإن لم ينعقدِ الإجماعُ عليهِ ، فلا يكونُ الإجماعُ حجّةً مقطوعاً بها فإنهُ لو كانَ مقطوعاً بهِ لما ساغت مخالفتهُ بالاجتهاد

ولقائلٍ أن يقولَ : إذا فرضنا أن انعقادَ الإجماعِ من الأكثرِ دونَ الأقلّ حجّةٌ قاطعةٌ ، فالقولُ برجوع المجتهدِ الواحدِ إليهِ . وإنْ كان على خلافِ ما أوجبهُ اجتهادهُ ، لا يكونُ منكراً لما فيهِ من تركِ الاجتهادِ بالرجوعِ إلى الإجماعِ القاطع . ولهذا ، فإنّهُ لو

أَجمعتِ الأُمَّةُ على حكمٍ ، ثمَّ جاءَ من بعدِهم مجتهدٌ يرى في اجتهادِهِ ما يُخالفُ إِجماعَ الأُمَّةِ السابقة ، لم يَجُزْ لهُ الحكم بهِ ، بل وجبَ عليهِ الرجوعُ الى الأُمَّةِ

احتجَّ المخالفون بالنصوصِ والإِجماع والمعقول :

أمَّا من جهة النصوص ، فمنها ما ورد من الأَخبارِ الدالَّةِ على عصمة الأُمَّةِ عن الخطإِ . ولفظُ (الأُمَّة) يصحُّ إِطلاقهُ على أهلِ العصر ، وإِن شذَّ منهم الواحدُ والاثنان ، كما يُقالُ : بنو تميم يحمون الجارَ ، ويُكرمونَ الضيفَ . والمرادُ بهِ الأَكثر . فكان إِجماعُهُم حجَّةً لدلالةِ النصوص عليهِ . ومنها قولهُ ، عليهِ السلامُ « عَلَيْكُمْ بالسوادِ الأَعظَمِ ، عليكُمْ بالجماعةِ ، يدُ اللهِ على الجماعةِ ، إِيَّاكُمْ والشذُوذَ » والواحدُ والاثنانِ بالنسبةِ الى الخلقِ الكثير شذوذٌ . « الشيطانُ معَ الواحدِ وهو عن الاثنين أَبعدُ » ونحو ذلك من الأَخبار .

وأمَّا الإِجماعُ فهو أنَّ الأُمَّةَ اعتمدتْ في خلافة أبي بكر على انعقاد الإِجماع عليهِ ، لما اتَّفق عليهِ الأَكثرُونَ ، وإِن خالف في ذلك جماعةٌ كعليٍّ وسعد ابن عُبادة . ولولا أَنَّ إِجماعَ الأَكثرِ حجَّةٌ مع مُخالفة الأَقلّ ، لما كانت إِمامةُ أَبي بكر ثابتةً بالإِجماع

وأماَّ من جهةِ المعقولِ ، فمِنْ خمسةِ أَوجهٍ :

الأَوَّل : أنَّ خبرَ الواحدِ بأمرٍ لا يُفيدُ العلمَ ، وخبر الجماعةِ إِذا بلغَ عددُهم عـددَ التواتُر يُفيد العلمَ . فليكُنْ مثلهُ فى باب الاجتهاد والإِجماع

الثانى : أنَّ الكثرةَ يحصلُ بها الترجيحُ فى روايةِ الخبرِ ، فليكُنْ مثلهُ فى الاجتهادِ

الثالث : أنَّهُ لو اعتُبِرَت مُخالفةُ الواحدِ والاثنين ، لما انعقدَ الإِجماعُ أَصلاً ، لأَنَّهُ ما من إِجماعٍ إِلاَّ ويُمكن مخالفةُ الواحدِ والاثنين فيهِ ، إِماَّ سرًّا ، وإِماَّ علانيةً

الرابع : أنَّ الإِجماعَ حجَّةٌ فى العصر الذى هُمْ فيهِ ، وفيما بعد ؛ وذلك يقتضى أَن يكون فيهم مخالفٌ حتى يكونَ حجَّةً عليهِ

الخامس : أنَّ الصحابةَ أنكَرَتْ على ابن عبَّاس خلافَهُ فى ربا الفضل فى النقودِ ، وتحليل المتعة ، والعَوْل . ولولا أنَّ اتّفاقَ الأَكثر حجَّةٌ لما أنكروا عليهِ ، فإِنَّهُ ليس للمجتَهِد الإِنكار على المجتهد

والجواب : قولهم : لفظ (الأُمة) يصحُّ إِطلاقُهُ على الأَكثر

قلنا بطريقِ المجاز ، ولهذا يصحُّ أَنْ يُقالَ : إِذا شذَّ عن الجماعةِ واحدٌ ، ليس هُم كلَّ الامة ولا كلَّ المؤمنين ، بخلاف ما

إذا لم يشذَّ منهم أحدٌ . وعلى هذا ، فيجبُ حملُ لفظ (الأُمة) على الكلّ لكون الحجّة فيهِ قطعيةً لما بيّنّاهُ في حجتنا . وعلى هذا ، فيجبُ حملُ قولهِ عليهِ السلامُ « عليكم بالسوادِ الأَعظم » على جميع أهل العصرِ ، لأنَّهُ لا أعظمَ منهُ

فإن قيل : فظاهر هذا الخبر يقتضى أن يكونَ السوادُ الأَعظمُ حجّةً على مَنْ ليس من السواد الأَعظم ، وذلك لا يتمّ إلاَّ بأن يكونَ في عصرِهم مُخالِفٌ لهم

قلنا : هو حجّةٌ على مَن يأتى بعدَهم أَقلَّ عدداً منهم . وعلى هذا يكونُ الجوابُ عن قولهِ « عليكم بالجماعةِ ، يدُ الله على الجماعة » وحيث قال عليهِ السلامُ « الاثنانِ فما فوقهما جَماعةٌ » إنَّما أَراد بهِ انعقادَ جماعةِ الصلاة بهما ؛ وقوله « إيّاكم والشذوذَ » قلنا : الشاذُّ هو المُخالِفُ بعدَ الموافَقة ، لا مَن خالف قبلَ الموافقة ؛ وقولهُ « الشيطانُ معَ الواحدِ وهوَ عنِ الاثنينِ أَبعدُ » أَراد بهِ الحثَّ على طلب الرفيق في الطريق ، ولهذا قال « والثلاثةُ رَكْبٌ »

وما ذكروهُ في عَقد الإمامة لأبى بكر ، فلا نُسلّم أنَّ الإجماعَ معتبرٌ في انعقاد الإمامة ، بل البَيْعة بحضرِ من عدلَين كافية . كيف وإنّا لا نُسلّم عدمَ انعقادِ إجماع الكلّ على بَيعَةِ أبى بكر ، فإنَّ كلَّ من تأخَّر عن البيعةِ إنما تأخَّر لعذرٍ وطروّ أمرٍ مع

عُرِف أنهُ لا يكونُ اتّفاقُ الأكثر إجماعاً ، فيمتنعُ أن يكونَ حجةً لخروجهِ عن الأدلّة المتّفق عليها . وهى النصُّ من الكتاب والسُنّةِ وإجماع الأُمَّة والقياس وعدَم دليـلٍ يدلُّ على صحّةِ الاحتجاج بهِ . ولذلك لا يكونُ أولى بالاتباع ، لأَنَّ الترجيحَ بالكثرةِ ، وإن كانَ حقاً فى باب رواية الأَخبار لما فيهِ مِنْ ظهورِ أحد الظنّينِ على الآخر ، فلا يلزمُ مثلهُ فى باب الاجتهاد ، لما فيهِ من تركِ ما ظهرَ لهُ من الدليلِ لما لم يظهرْ لهُ فيهِ دليلٌ ، أو ظهر ، غير أنّهُ مرجوحٌ فى نظرهِ

المسألة التاسعة

اختلفوا فى التابعىّ إذا كان من أهل الاجتهاد فى عصر الصحابة هل ينعقدُ إجماع الصحابة مع مخالفتهِ أم لا . فمنهم مَنْ قال : لا ينعقدُ بإجماعهم مع مخالفتهِ ، ثمَّ اختلفَ هؤلاء

فمن لم يشترَط انقراض العصر ، قال إن كانَ من أهلِ الاجتهادِ قبلَ انعقادِ إجماعِ الصحابة ، فلا يُعتَدُّ بإجماعهم مع مخالفتهِ ، وإن بلغَ رتبةَ الاجتهاد بعد انعقاد إجماع الصحابة ، لا يُعتَدُّ بخلافهِ . وهذا هو مذهبُ أصحاب الشافعى وأكثر المتكلّمين وأصحاب أبى حنيفة ، ومذهبُ أحمد ابن حنبل فى احدى الروايتين عنهُ

ومَن شرَط انقراض العصرِ ، قالَ لا ينعقدُ إجماعُ الصحابة مع مخالفتهِ ، سواءٌ كان من أهل الاجتهاد حالةَ إجماعهم، أو صار مجتهداً بعد إجماعهم ، لكن في عصرهم

وذهبَ قومٌ إلى أنهُ لا عبرةَ بمخالفتهِ أصلاً ، وهو مذهبُ بعض المتكلّمين وأحمد ابن حنبل في رواية

والمختارُ أنَّهُ إنْ كان من أهل الاجتهاد حالةَ إجماعِ الصحابةِ لا ينعقدُ إجماعُهم دونَ موافقتهِ . وقد استدلَّ كثيرٌ من أصحابنا بقولهم إنَّ الصحابةَ سوَّغت للتابعين المعاصرين لهم الاجتهادَ معهم في الوقائعِ الحادثةِ في عصرِهم ، كسعيد بن المسيِّب وشريح القاضي والحسن البصري ومسروق وأبي وائل والشعبي وسعيد ابن جبير وغيرِهم ، حتى إنَّ عُمَرَ وعلياً ولَّيَا شُريحاً القضاءَ ولم يعترضا عليهِ فيما خالفهما فيهِ ؛ وحكم على عليٍّ ، في خصومةٍ عَرَضَت لهُ عندَهُ على خلاف رأي عليٍّ ، ولم يُنكِرْ عليهِ

ورُوِيَ عن ابن عمر أنَّهُ سُئِلَ عن فريضةٍ ، فقال : اسألوا سعيد ابن جبير ، فإنهُ أعلمُ بها مني . وسُئِل الحُسين بنُ عليٍّ كرَّم اللهُ وجهَهُ عن مسألةٍ ، فقال : اسألوا الحسنَ البصري . وسُئِل ابنُ عبَّاس عن نذر ذبح الولد ، فقال : اسألوا مسروقا . فلماَّ أتاهُ السائلُ بجوابهِ اتّبعهُ

ورُوِىَ عن أبى سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنَّهُ قال : تذاكرتُ أنا وابن عباس وأبو هريرة فى عدّة الحامل المُتَوَفَّى عنها زوجُها فقال ابنُ عبَّاس: عدَّتُها أبعدُ الأَجلين . وقلتُ أنا : عدَّتُها أن تضعَ حَمْلَها . وقال أبو هريرة : أنا مع ابن أخى . فسوَّغَ ابنُ عبَّاس لأَبى سلمة أن يُخالِفَهُ مع أبى هريرة ، إلى غير ذلك من الوقائع

ولو كان قول التابعى باطلاً لما ساغَ للصحابة تجويزُهُ والرجوعُ إليهِ . وفى هذه الحجَّةِ نظرٌ ؛ فإنَّ لقائلٍ أن يقولَ : إنما كان الاجتهادُ مسوَّغاً للتابعى عند اختلافِ الصحابةِ ، ولا يلزمُ من الاعتداد بقولهِ مع الاختلاف الاعتداد بقولهِ معَ الاتفاقِ ، وهو محلُّ النزاع . ولهذا ، فإنَّ قول التابعى معتَبرٌ بعدَ انقراضِ عصرِ الصحابة ، إذا لم يكنْ منهم اتفاقٌ ، وغيرُ معتبرٍ إذا كانَ على خلافِ اتفاقهم

والمعتمدُ فى ذلك أن يُقالَ : الأَدلَّةُ الدالةُ على كونِ الإجماعِ حجَّةً ، إنَّما هى الأَخبارُ الدالَّةُ على عصمةِ الأُمَّةِ عن الخطإِ على ما سبق . وهذا الاسمُ لا يصدقُ عليهم مع خروج التابعين المجتهدين عنهم . فإنَّهُ لا يُقالُ إجماع جميع الأُمَّة ، بل إجماع بعضهم ، فلا يكونُ حجَّةً

احتجّ الخصومُ بالنصّ والمعقولِ والآثار :

أمّا النصُّ فقولهُ عليهِ السلامُ « عليكُم بسُنّتى وسُنّةِ الخُلفاء الراشدين من بعدِى ، عَضُّوا عليها بالنَواجِذِ » وقولهُ « اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكرٍ وعُمَرَ » وقولهُ « أصحابى كالنجومِ بأيّهم اقتَديتُمْ اهتديتُمْ »

وأمّا المعقولُ ، فهوأن الصحابةَ لهم مزيّةُ الصحبةِ وشهادةُ التنزيل وسماعُ التأويل ، وأنّهم مَرْضِيٌّ عنهم على ما قال تعالى « لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عنِ المؤمنينَ إذ يُبايعُونكَ تَحْتَ الشَجَرَةِ » وقد قال النبيُّ فى حقهم : لو أنفقَ غيرُهم ملءَ الأرضِ ذهباً لما بلغ مُدَّ أحَدِهم . وذلك يدلُّ على أنَّ الحقَّ معهم لا مع مُخالفِهم

وأمّا الآثارُ ، فمنها أنَّ عليًّا عليهِ السلامُ نقضَ على شريح حكمَهُ فى ابنَىْ عمٍّ أحدهما أخٌ لأُمٍّ ، لما جعل المال كلَّهُ للأخ . ومنها ما رُوِىَ عن عائشة أنها أنكرتْ على أبى سلمة بن عبدِالرحمَن بن عوف مجاراتَهُ للصحابة وكلامَهُ فيما بينهم ، وزجرتْهُ عن ذلك ، وقالتْ : « فرُّوجٌ يصيح مع الدِّيَكَة »

والجواب عن النصوص ما سبقَ فى مسألة انعقاد إجماع غيرِ الصحابة

وعن المعقول : قولهم إنَّ الصحابةَ لهم مزيّةُ الصحبةِ والفضيلة

والدرجة الرفيعة . قُلنا : لو كان ذلك مماً يُوجِب اُختصاصَ الإجماعِ بهم لما اعتُبِرَ قولُ الانصارِ مع المهاجرين ، ولا قولُ المهاجرين مع قول العشرة ، ولا قولُ باقي العشرةِ مع قول الخلفاءِ الأَربعة ، ولا قولُ عثمان وعليّ مع قول أبي بكر وعُمَرَ ، ولا قولُ غير الأهل مع الأهل ، ولا قولُ غير الزوجات ، مع الزوجات لوقوعِ التفاوُت والتفاضل . ولم يَقُلْ بهِ قائلٌ

وعن الآثار ، أماّ نقضُ عليّ على شريح حكمهُ ، فليس لأنّ قولهُ غيرُ معتبرٍ . ولهذا ، فإنهُ لماّ حكم عليهِ في مخاصمتهِ بخلافِ رأيهِ لم يُنكرْ عليهِ ، وإنما نقضَ حكمهُ ، بمعنى أنهُ ردّ عليهِ بطريقِ الاستدلال والاعتراض ، كما يقالُ نقضَ فلانٌ كتابَ فلان وكلامهُ اذا اعترض عليهِ . ويُحتمل أنهُ نقضهُ بنصٍّ اطّلع عليهِ أَوجبَ نقضَ حكمهِ

وأماّ إنكارُ عائشة على أبي سلمة ، فيَحتمل أنهُ كان ذلك بخلافهِ فيما سبق فيهِ إجماعُ الصحابةِ أو لأنهُ لم يكُنْ قد بلغ رتبةَ الاجتهاد ، أو بطريق التأديب مع الصحابة ، أو لأنها رأت ذلك مذهباً لها ، فلا حُجّةَ فيهِ

المسألة العاشرة

اتّفق الأكثرونَ على أنَّ إجماعَ أهل المدينة وحدَهم لا يكونُ حجّةً على مَنْ خالفهم فى حالةِ انعقادِ إجماعهم ، خلافاً لمالك ؛ فإنهُ قال : يكونُ حجّةً . ومِنْ أصحابِهِ مَنْ قال : إنما أرادَ بذلك ترجيحَ روايتهم على رواية غيرهم . ومنهم من قال أراد بِهِ أن يكون إجماعُهم أولى . ولا تمتنع مخالَفتهُ . ومنهم مَنْ قال : أراد بذلك أصحابَ رسول اللهِ صلى الله عليه وسلم

والمختارُ مذهبُ الأكثرين . وذلك أن الأدلّةَ الدالّةَ على كونِ الإجماع حجّةً ، متناولةٌ لأهل المدينة والخارج عن أهلها ، وبدونه لا يكونون كلَّ الأمة ولا كلَّ المؤمنين ، فلا يكون إجماعُهم حجّةً على ما عُرِف فى المسائل المتقدّمة

احتجَّ مَنْ نَصَرَ مذهبَ مالك بالنصّ والمعقول :

أمّا النصُّ ، فقولهُ عليهِ السلامُ « إن المدينة طيّبة تَنفِى خَبَثَها كما يَنْفِى الكيرُ خَبَثَ الحديدِ » والخطأُ مِن الخَبَث ، فكانَ منفياً عنها . وقال عليهِ السلامُ « إن الإسلامَ ليأرِزُ الى المدينةِ كما تأرِزُ الحيَّةُ إلى جُحْرِها » وقال عليهِ السلامُ « لا يُكايِدُ أحدٌ أهلَ المدينةِ إلاَّ انماعَ كما يَماعُ الملحُ فى الماء »

وأمَّا المعقولُ فمن ثلاثةِ أوجهٍ :

الأوّلُ هو أن المدينةَ دارُ هجرةِ النبيّ عليهِ السلامُ وموضع قبرهِ ، ومهبطُ الوحى ، ومُستقرُّ الإسلام ، ومجمعُ الصحابةِ ، فلا يجوزُ أن يخرجَ الحقُّ عن قولِ أهلها

الثانى أنّ أهلَ المدينةِ شاهدوا التنزيلَ ، وسمعوا التأويلَ ، وكانوا أعرفَ بأحوالِ الرسول من غيرهم ؛ فوجب أن لا يخرجَ الحقُّ عنهم

الثالث أنّ روايةَ أهلِ المدينةِ مقدَّمةٌ على رواية غيرهم ، فكان إجماعُهم حجّةً على غيرِهم

والجواب عن النصّ الأوّل أنهُ ، وإن دلّ على خلوص المدينة عن الخَبَثِ ، فليس فيهِ ما يدلُّ على أنّ مَنْ كانَ خارجاً عنها لا يكونُ خالصاً عن الخبث ، ولا على كونِ إجماعِ أهل المدينةِ دونهُ حجّةً . وتخصيصهُ للمدينةِ بالذكرِ إنما كان إظهاراً لشرفها وإبانةً لخطَرِها ، وتمييزاً لها عن غيرِها لما اشتملت عليهِ من الصفات المذكورةِ فى الوجهِ الأوّلِ من المعقول . وهو الجوابُ عن باقى النصوص

وعن الوجه الأوّل من المعقول أنّ غايتهُ اشتمالُ المدينة على صفاتٍ موجبةٍ لفضلها ؛ وليس فى ذلك ما يدلُّ على انتفاء الفضيلة

عن غيرها ، ولا على الاحتجاج بإجماع أهلها . ولهذا ، فإن مكةَ أيضاً مشتملةٌ على أُمورٍ موجبةٍ لفضلها ، كالبيت المحترم ، والمقام وزمزم ، والحجَرِ المُستَلَم ، والصفا ، والمروة ، ومواضع المناسك ، وهي مولدُ النبيّ عليهِ السلامُ ومبعثهُ ، ومولدُ إسماعيل ، ومنزلُ إبراهيمَ . ولم يدلّ ذلك على الاحتجاج بإجماع أهلها على مخالفيهم إذ لا قائلَ بهِ . وإنما الاعتبارُ بعلم العلماء واجتهادِ المجتهدين ، ولا أثرَ للبقاع في ذلك

وعن الوجهِ الثاني أنّ ذلك لا يدلّ على انحصارِ أهل العلم فيها ، والمعتبرين من أهل الحلّ والعقدِ ، ومن تقوم الحجة بقولهم؛ فإنهم كانوا منتشرين في البلاد ، متفرّقين في الأمصار ، وكلهم فيما يرجعُ الى النظر والاعتبار سواءٌ . ولهذا قال عليه السلام «أصحابي كالنجوم بأيّهم اُقتديتم اهتديتم» ولم يخصّصْ ذلك بموضعٍ دون موضع ، لعدم تأثير المواضع في ذلك

وعن الوجه الثالث أنّهُ تمثيلٌ من غير دليلٍ موجبٍ للجمع بين الروايةِ والدراية

كيف وإنّ الفرقَ حاصلٌ ، وذلك من جهةِ الإجمال والتفصيل:

أمّا الإجمالُ فهو أنّ الروايةَ يرجّحُ فيها بكثرةِ الرُّواةِ حتى

إنَّهُ يجبُ على كل مجتهدٍ الأخذُ بقولِ الأكثر بعد التساوى في جميع الصفاتِ المعتبرةِ فى قبولِ الروايةِ، ولا كذلك فى الاجتهاد؛ فإنَّهُ لا يجبُ على أحدٍ من المجتهدين الأخذُ بقولِ الأكثر من المجتهدين، ولا بقول الواحدِ أيضاً

وأمَّا من جهةِ التفصيل، فهو أنَّ الروايةَ مستندُها السماعُ ووقوعُ الحوادثِ المَروِيَّةِ فى زَمَنِ النبيّ عليهِ السلامُ وبحضرتهِ. ولمَّا كانَ أهلُ المدينةِ أعرفَ بذلك وأقربَ الى معرفةِ المروِىّ، كانت روايتُهُم أرجح

وأمَّا الاجتهادُ فإنَّ طريقَهُ النظرُ والبحثُ بالقلبِ والاستدلال على الحكم. وذلك ممَّا لا يختلفُ بالقربِ والبعدِ، ولا يختلفُ باختلاف الأماكن. وعلى ما ذكرناهُ، فلا يكونُ إجماعُ أهل الحرمين مكَّةَ والمدينة، والمصرين الكوفة والبصرة، حجَّةً على مخالفيهم، وإن خالفَ فيهِ قومٌ لما ذكرناهُ من الدليل

المسألة الحادية عشرة

لا يكفى فى انعقادِ الإجماع اتفاقُ أهلِ البيت مع مخالفة غيرهم لهم خلافاً للشيعةِ، للدليل السابق فى المسائل المتقدِّمةِ

احتجَّ المثبتونَ بالكتابِ والسُّنَّةِ والمعقول:

أمَّا الكتابُ فقولهُ تعالى « إِنَّما يُريدُ اللهُ ليُذْهِبَ عنكُم الرِّجْسَ أهْلَ البيت ويُطَهِّرَكم تطهيرًا » أخبرَ بذهاب الرجْسِ عن أهلِ البيتِ بأنما، وهي للحصر فيهم؛ وأهلُ البيت عليٌّ وفاطمة والحَسَنُ والحُسين . ويدلُّ على هذا أنهُ لمَّا نزلتْ هذهِ الآيةُ أدار النبيُّ عليهِ السلامُ الكساءَ على هؤلاء، وقال « هؤلاء أهلُ بيتى » والخطأُ والضلالُ منَ الرجسِ، فكان منتفياً عنهم

وأمَّا السُنَّةُ فقولهُ عليهِ السلامُ « إنِّى تاركٌ فيكم الثقلَين، فإن تمسَّكتُم بهما، لَنْ تَضلُّوا كتابَ اللهِ وعترتى » حصرَ التمسُّكَ بهما، فلا تقفُ الحجَّةُ على غيرهما

وأمَّا المعقولُ فهو أنَّ أهلَ البيتِ اختَصُّوا بالشرفِ والنسَبِ وانَّهم أهلُ بيتِ الرسالةِ، ومعدنُ النبوَّةِ، والوقوفِ على أسباب التنزيل، ومعرفةِ التأويل، وأفعالِ الرسولِ وأقوالهِ، لكثرة مُخالطتهم لهُ عليهِ السلامُ، وأنهم معصومونَ عن الخطإِ على ما عُرِفَ فى موضعهِ من الإمامة، والآيةِ المذكورةِ أولاً، فكانت أقوالُهم وأفعالُهم حُجَّةً على غيرهم، بل قولُ الواحدِ منهم، ضرورةَ عصمتهِ عن الخطإِ، كما فى أقوال النبي عليهِ السلامُ وأفعالهِ

والجوابُ عن التمسك بالآيةِ أنَّها إنمَّا نزلت فى زوجاتِ النبيِّ عليهِ السلامُ، لقصدِ دفعِ التهمةِ عنهنَّ وامتداد الأعين بالنظر

إليهنّ. ويدلُّ على ذلك أوّلُ الآيةِ وآخرُها، وهو قولُهُ تعالى «يا نِساءَ النبيّ لَسْتُنَّ كأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ إنْ اتَّقَيْتُنَّ فلا تَخْضَعْنَ بالقَوْلِ فَيَطْمَعَ الذى فى قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً معروفاً» الى قولهِ «وَقَرْنَ فى بيوتكنّ، ولا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الجاهليَّةِ الأُولى، وأَقِمْنَ الصلاةَ وآتِينَ الزكاةَ وأَطِعْنَ اللهَ ورسولهُ إنَّما يُريدُ اللهُ ليذهب عنكُمُ الرّجسَ أهلَ البيتِ» وقولُهُ عليهِ السلامُ «هؤلاءِ أهلُ بيتى» لا يُنافى كونَ الزوجات من أهل البيت ويدلُّ عليهِ الآيةُ المخاطبةُ لهم بأهل البيت

والخبر، وهو ما روى عن أُمّ سلمةَ أنها قالت للنبيّ عليهِ السلامُ «ألستُ من أهلِ البيت» قالَ «بلى أن شاء الله»

فإن قيل: لو كان المُرادُ بقولهِ «ليذهب عنكم الرجس أهل البيت» الزوجات، لقال (عنكنّ)

قُلنا: إنما قال (عنكم) لأن أوّلَ الآية، وإن كانَ خطاباً مع الزوجاتِ، غيرَ أنهُ، لمَّا خاطبهنّ بأهل البيتِ أدخل معهنّ غيرَهنّ من الذكور كعليٍّ والحَسن والحُسين، فجاءَ بخطابِ التذكير، لأن الجمعَ إذا اشتملَ على مذكَّرٍ ومؤنَّثٍ، غُلّبَ جمعُ التذكيرِ، وصار كما فى قولهِ تعالى فى حقّ زوجة ابراهيم «فَبَشَّرناها باسحق وَمِن وراء اسحق يعقوب. قالت يا ويلتَى، أألِدُ وأنا

عجوزٌ ، وهذا بَعْلِي شيخاً ، إِنّ هذا لشيءٌ عجيبٌ . قالوا : أتعجبين من أمرِ اللهِ ، رحمةُ اللهِ وبركاتهُ عليكم أهل البيت » فكان ذلك عائداً إليها وإلى مَن حواهُ بيت ابراهيم من ذكرٍ وأنثى

وعن الخبر أنهُ من باب الآحاد . وعندَهم أنهُ ليس بحجَّةٍ ، وإن كانَ حجَّةً ، ولكن لا نُسلّم أنَّ المرادَ بالثقلين الكتاب والعترة ، بل الكتاب والسُنَّة على ما روى أنهُ قال : كتاب اللهِ وسُنَّتي » وإن كان كما ذكروهُ ، غيرَ أنهُ أمكن حملهُ على الروايةِ عنهُ عليهِ السلامُ وروايتهم حجَّة . ويجب الحمل على ذلك جمعاً بين الأدلَّة ، وإنما خصهَّم بذلك ، لأنهم أخبرُ بحالهِ من أقوالهِ وأفعالهِ

ثم ما ذكروهُ مُعارَضٌ بقولهِ عليهِ السلامُ « أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم ، عليكم بسُنَّتي وسُنَّةِ الخلفاء الراشدين من بعدي ، عَضُّوا عليها بالنواجذ » و بقولهِ « اقتدوا باللّذَين من بعدي أبي بكر وعُمر » و بقولهِ « خُذُوا شَطْرَ دِينكم عن الحُمَيْراء » وليس العمل بما ذكرتموهُ أولى مما ذكرناهُ

وعن المعقول ، أمَّا اختصاصُهم بالشرَفِ والنسبِ ، فلا أثَرَ لهُ في الاجتهادِ واستنباطِ الأحكامِ من مداركها ، بل المعوّلُ في ذلك إنَّما هو على الأهليةِ للنظرِ والاستدلال ومعرفةِ المدارك

الشرعيّة وكيفية استثمار الأحكام منها، وذلك مماً لا يُؤثّرُ فيهِ الشرفُ ولا قربُ القرابة

وأمّاَ كثرةُ المخالطةِ للنبيّ عليهِ السلامُ، فذلك مماً يُشارك العترة فيهِ الزوجات، ومن كان يصحبهُ من الصحابة في السفر والحضر من خدَمهِ وغيرِهم

وأمّاَ العصمةُ، فلا يُمكنُ التمسُّكُ بها لما بيّنّاهُ في الكتب الكلامية

وأمّاَ الآيةُ فقد بيّنّاَ أنّ المُرادَ بنفي الرجسِ إنما هو نفيُ الظِّنّةِ والتهمةِ عن زوجات النبيّ عليهِ السلامُ، وذلك بمعزلٍ عن الخطإِ والضلالِ في الاجتهاد والنظر في الأحكام الشرعية . وعلى هذا، فقد بطلَ أن يكونَ قولُ الواحدِ منهم أيضاً حجةً . ويُؤيّدُ ذلك أنّ علياً، عليهِ السلامُ، لم يُنكرْ على أحدٍ ممن خالفَهُ فيما ذهبَ اليهِ من الأحكام، ولم يقلْ لهُ إنّ الحجةَ فيما أقول، مع كثرةِ مخالفيهِ . ولو كان ذلك مُنكَراً، فقد كان متمكّناً من الإنكارِ فيما خولف فيهِ في زمن ولايتهِ وظهور شوكتهِ، فتركُهُ لذلك يكونُ خطأً منهُ، ويخرجُ بذلك عن العصمة وعن وجوبِ اتباعهِ فيما ذهب اليهِ

المسألة الثانية عشرة

لا ينعقدُ إجماعُ الأئمة الأربعةِ مع وجود المخالف لهم من الصحابة عنـدَ الأكثرين، خلافاً لأحمدَ ابن حنبل فى إحدى الروايتين عنـهُ، وللقاضى أبى حازمٍ من أصحاب أبى حنيفةَ. وكذلك لا ينعقدُ إجماع الشيخين أبى بكر وعُمَر مع مخالفةِ غيرهما لهما، خلافاً لبعض الناس. ودليلُ ذلك ماسبقَ فى المسائل المتقدّمة

حجّـةُ من قال بانعقادِ إجماع الأئمةِ الأربعةِ قولُهُ عليهِ السلام «عليكم بسُنّتى وسُنّـةِ الخُلَفاء الرّاشدين من بعدى، عَضّوا عليها بالنواجذِ» أوجبَ اتباع سنّتهم كما أوجبَ اتباعَ سُنّتهِ. والمخالفُ لسُنّتهِ لا يُعْتَدُّ بقولهِ؛ فكذلك المخالف لسُنّتهم

وحجّـةُ من قال بانعقادِ إجماع الشيخين قولُهُ عليـهِ السلام «اقْتَدُوا باللَّذَينَ مِنْ بَعْدِى أبى بكر وعمر»

والجوابُ عن الخبر الأوّل أنّهُ عامٌّ فى كلّ الخلفاء الراشدين ولا دلالةَ فيهِ على الحصر فى الأئمة الأربعةِ؛ وإن دلّ على الحصرِ فهو مُعارَضٌ بقولهِ عليهِ السلام «أصحابى كالنجوم» الحديث. وليس العملُ بأحدِ الخبرين أولى من الآخرِ. وإذا تعارضَ الخبرانِ سَلِمَ لنـا ما ذكرناهُ؛ وبهذا يبطلُ الاستدلالُ بالخبر الآخر أيضاً

المسألة الثالثة عشرة

اختلفوا في اشتراطِ عدد التواتُرِ في الإجماع، فمن استدلّ على كونِ الإجماعِ حجةً بدلالةِ العقل، وهو أنّ الجمعَ الكثيرَ لا يُتصوّرُ تواطئُهم على الخطإ، كإمام الحرَمين وغيرِه، فلا بُدّ من اشتراطِ ذلك عندَهُ لتصوُّرِ الخطإ على من دون عدَد التواتُرِ وأمّا من احتجّ على ذلك بالأدلّةِ السمعيّةِ، فقد اختلفوا: فمنهم من شرَطَهُ، ومنهم من لم يشترطْهُ. والحقُّ أنهُ غيرُ مشترَطٍ لما بيّنّاهُ من أنّ إثبات الإجماع بطريقِ العقل غير متُصوَّرٍ، وأنّهُ لا طريقَ إليـهِ سوى الأدلةِ السمعيّة من الكتابِ والسنّة. وعلى هذا، فمهما كان عددُ الإجماعِ أنقصَ من عـدَدِ التواتُرِ صدَقَ عليهم لفظُ (الأمة) و (المؤمنين)، وكانتِ الأدلةُ السمعيةُ موجبةً لعصمتهم عن الخطإ عليهم، ووجب اتباعهم

فإن قيلَ: ما ذكرتموهُ إنّما يصحُّ بتقديرِ عودِ عدد المسلمين الى ما دونَ عددِ التواتُرِ، وذلك غيرُ متُصوَّرٍ، مهما دام التكليفُ من اللهِ تعالى بدين الإسلام، وذلك لأنّ التكليفَ بهِ إنّما يكونُ مع قيامِ الحجّةِ على ذلك، والحجّةُ على ذلك إنّمـا تكونُ بالنقلِ المُفيد لوجودِ مُحمّدٍ وتحدّيهِ بالرسالةِ، وما وردَ على لسانهِ

من مُعْجز الكتابِ والسنّة وأدلة الأحكام يقيناً ، ولا يفيد ذلك غير التواتر من أخبار المسلمين لعدم نقلِ غيرِهم لذلك ، ومبالغتهم فى محو ذلك وإعدامهِ

سلّمنا إمكانَ انتفاء التكليفِ مع عود عـدد المجمَعين الى ما دونَ عددِ التواتُرِ ، ولكن ما دونَ عددِ التواتُر مماً لا يُعلَمُ إسلامُهم وإيمانهم بأقوالِهم ، ومَنْ لا يُعلَمُ إيمانهُ لا يُعلَمُ صدقهُ فى الخبر عن الدين

سلّمنا إمكانَ حصول العلم بأقوال مَنْ عـددُهم دونَ عددِ التواتُرِ ، فلو لم يبقَ من الأُمّـةِ سوى واحدٍ ، هل تقومُ الحجّةُ بقولهِ أم لا ؟

والجوابُ عن الأَوّل أَنّا إنْ قُلنا إنّ أهلَ الإجماعِ هُمْ أهلُ الحلّ والعقد ، فلا يلزمُ من نقصان عدَدهم عن عدَدِ التواتُرِ انقطاعُ الحجّـةِ بالتكليف ، لإمكانِ حصول المعرفة بذلك مِنْ أَخبارِ المجتهدين والعامّـةِ جميعاً ؛ فإنّهُ ليس مِن شرطِ التواتُر أن يكونَ ناقلهُ مجتهداً . وإن قُلنا إنّ العوامّ داخلةٌ فى الإجماع ، ومع ذلك فعددُ الجميعِ دونَ عددِ التواتُر ، فلا يلزمُ أيضاً انقطاعُ ذلك لإمكانِ إدامةِ اللهِ ذلك بأخبار المسلمين وأخبارِ الكفّار معهم ، وإن كانوا لا يعترفونَ بنبوةِ محمد عليـهِ السلامُ ، وبخبر

العددِ القليلِ لاحتفافِ القرائنِ المُفيدة للعلمِ بأخبارهم ، ويدلُّ على ذلك قولهُ عليهِ السلام : لا تزال طائفةٌ من أمّتى تقوم بالحق حتّى يأتى أَمرُ اللهِ ، وبتقدير عدَم ذلك كلّهِ فانقطاعُ التكليفِ وانتهاءِ الإسلام غيرُ ممتنع عقلاً ولا شرعاً . ولذلك قالَ عليهِ السلامُ « أَوّلُ ما يُفقدُ من دينِكم الأمانةُ ، وآخرُ ما يفقَدُ الصلاةُ » وقال عليهِ السلامُ « إِنّ اللهَ لا ينزعُ العلمَ من صدورِ الرجال، ولكن ينزعُ العلمَ بقبضِ العلماءِ ، فإِذا لم يبقَ عالمٌ اتخذ الناسُ رؤساء جهّالاً ، فإِذا سُئِلوا أفتَوا بغيرِ علمٍ فضلّوا وأضلّوا

وعن السؤال الثانى أَنّهُ لا بُعدَ في حصولِ العلمِ بخبرهم بما يحتفُّ بهِ من القرائن ، بل ولا بُعد فى ذلك ، وان كانَ المخبرُ واحداً ، وان يخلق اللهُ لنا العلم الضروريَّ بذلك

وعن السؤال الثالث أن ذلك مما اختلَفَ فيهِ جواب الأَصحاب فمنهم مَنْ قال إِن قولهُ يكون حجّةً متّبعةً ، لأنهُ اذا لم يوجد من الأُمة سواهُ ، صدق عليهِ إِطلاقُ لفظ (الأمّة) ؛ ودليلهُ قولهُ تعالى « إِن إِبراهيمَ كان أمّةً قانتاً » أطلقَ لفظ (الأمة) عليهِ ، وهو واحدٌ . والأَصلُ فى الإِطلاق الحقيقة واذا كان أمة كانت النصوص السابق ذكرُها متناولةً لهُ حَسَبَ تناولها للجمعِ الكثير. ومنهم مَنْ أنكر ذلك مصيراً منهُ الى أن لفظ (الإِجماع) مشعرٌ بالاجتماع ، وأقلُّ ما يكونُ ذلك من اثنين فصاعداً

المسألة الرابعة عشرة

اختلفوا فيما اذا ذهب واحدٌ من أهل الحلّ والعقد الى حكم وعَرفَ بهِ أهلُ عصرهِ ، ولم يُنكرْ عليهِ مُنكرٌ : هل يكونُ ذلك إجماعاً ؟

فذهب أحمدُ بنُ حنبل وأكثرُ أصحابِ أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي والجبّائي الى أنهُ إجماعٌ وحجّةٌ. لكن من هؤلاء مَنْ شَرَطَ في ذلك انقراضَ العصرِ كالجبائي . وذهب الشافعي الى نفي ، الأمرين وهو منقولٌ عن داود وبعض أصحاب أبي حنيفة . وذهب أبو هاشم الى أنهُ حجّةٌ ، وليس بإجماعٍ . وذهب أبو علي ابن أبي هريرة من أصحاب الشافعي الى أنهُ إن كانَ ذلك حكماً من حاكمٍ لم يكنْ إجماعاً ، وإن كان فُتيا كان إجماعاً، وقد احتجّ النافونَ لكونهِ إجماعاً بأن سكوتَ مَنْ سكَتَ يحتملُ أن يكونَ لأنهُ موافقٌ . ويحتمل أنهُ لم يجتهد بعد في حكم الواقعة ، ويحتمل أنهُ اجتهدَ، لكن لم يُؤَدّهِ اجتهادُهُ الى شيءٍ ، وإن أدّى اجتهادُهُ الى شيءٍ ، فيحتملُ أن يكونَ ذلك الشيءِ مخالفاً للقول الذي ظهر . لكنهُ لم يظهرهُ : إمّا للتروّي والتفكر في ارتيادِ وقتٍ يتمكّنُ من إظهارهِ ، وإمّا لاعتقادهِ أنّ القائلَ بذلك مجتهدٌ ، ولم يَرَ

الإنكارَ على المجتهدِ لاعتقادهِ أنَّ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ، أو لأنهُ سكتَ خشيةً ومهابةً وخوفَ ثورانِ فتنةٍ، كما نُقِلَ عن ابن عبَّاس أنهُ وافقَ عُمَرَ في مسألة العَوْل، وأظهرَ النكيرَ بعدَهُ، وقال هبتهُ، وكان رجُلاً مهيباً؛ وإمَّا لظنّهِ أن غيرَهُ قد كفاهُ مؤنةَ الإنكارِ وهو مخطئٌ فيهِ. ومع هذه الاحتمالاتِ فلا يكونُ سكوتهم مع انتشارِ قول المجتهد فيما بينهم إجماعاً ولا حجَّةً

وأمَّا حجَّةُ ابنِ أبي هريرة أنَّ العادةَ جاريةٌ بأنَّ الحاضرَ مجالس الحكَّام يحضرُ على بصيرة من خلافهم لهُ فيما ذهبَ اليهِ من غير انكارٍ، لما في الانكار من الافتيات عليهم، ولأن حكم الحاكم يقطعُ الخلاف، ويسقط الاعتراض، بخلاف قول المفتي. فإنَّ فتواهُ غيرُ لازمةٍ ولا مانعةٍ من الاجتهاد. وفي هاتين الحجَّتين نظرٌ: أما الأُولى فما ذُكِرَ فيها من الاحتمالات، وإن كانت منقدحةً عقلاً، فهي خلافُ الظاهرِ من أحوال أربابِ الدين وأهل الحلّ والعقد. أمَّا احتمالُ عدم الاجتهاد في الواقعةِ فبعيدٌ من الخلقِ الكثيرِ، والجمّ الغفير، لما فيهِ من إهمال حكم الله تعالى فيما حدث، مع وجوبهِ عليهم وإلزامهم بهِ، وامتناع تقليدِهم لغيرهم، مع كونهم من المجتهدين؛ فإنهُ معصيةٌ. والظاهرُ عدمُ ارتكابها من المتديّن المسلم. وأمَّا احتمالُ عدم تأدية الاجتهاد الى

شيءٍ من الأحكام ، فبعيدٌ أيضاً ، لأن الظاهر أنهُ ما من حكمٍ إلاَّ وللهِ تعالى عليهِ دلائلُ وامارات تدلُّ عليهِ . والظاهرُ ممن لهُ أهليَّةُ الاجتهاد ، إنما هو الاطلاعُ عليها ، والظفرُ بها

وأمَّا احتمالُ تأخير الإنكارِ للتروّي والتفكّرِ ، وإن كانَ جائزاً ، غير أنَّ العادةَ تُحيلُ ذلك في حقّ الجميع ، ولا سيَّما إذا مَضَتْ عليهم أزمنةٌ كثيرةٌ حتى انقرضَ العُمر من غيرِ نكيرٍ

وأمَّا احتمالُ السكوتِ عنهُ لكونهِ مجتهداً ، فذلك ممَّا لا يمنعُ من مُباحثتهِ ومُناظرتهِ وطلبِ الكشف عن مأْخَذِهِ ، لا بطريقٍ كالعادةِ الجاريةِ من زمنِ الصحابةِ إلى زمننا هذا بمُناظرة المجتهدين ، وأئمة الدين فيما بينهم ، لتحقيق الحقّ ، وإبطال الباطل كمناظرتهم في مسائل الجدّ والإخوة وقولهِ : أنتِ عليّ حرامٌ والعَوْل ، وديَةِ الجنين ، ونحو ذلك من المسائل

وأمَّا احتمالُ التقيّةِ فبعيدٌ أيضاً ؛ وذلك لأَنَّ التقيَّةَ إنَّما يكونُ فيما يحتملُ المخافة ظاهراً ، وليس كذلك لوجهين :

الأَول أنَّ مَباحِثَ المجتهدين غيرُ مستلزمةٍ لذلك ، وذلك لأَنَّ الغالبَ من حال المجتهد ، وهو من ساداتِ أربابِ الدين ، أنَّ مُباحثتَهُ فيما ذهبَ إليهِ لا تُوجبُ خيفةً في نفسهِ ، ولا حقداً في صدرهِ ، تُخافُ عاقبتهُ ، إذ هو خلافُ مقتضى الدين

الثانى أنَّهُ إمَّا أن يكونَ خاملاً غيرَ مخوفٍ ، فلا تقيةَ بالنسبةِ إليه ، وإن كانَ ذا شوكةٍ وقوّةٍ كالإمامِ الأعظمِ ، فمُحاباتُه فى ذلك تكونُ غشّاً فى الدين ، والكلامُ معهُ فيهِ يُعَدُّ نصحاً . والغالبُ إنَّما هو سلوكُ طريقِ النُّصحِ وتركُ الغشِّ من أربابِ الدين ، كما نُقِلَ عن عليٍّ فى ردِّهِ على عُمَرَ فى عزمهِ على إعادةِ الجلدِ على أحد الشهود على المغيرة ، بقولهِ : إنْ جلدتَهُ ، ارجمْ صاحبك : وردِّ معاذٍ عليهِ فى عزمهِ على جلدِ الحاملِ بقولهِ : إنْ جعلَ اللهُ لكَ على ظهرِها سبيلاً ، فما جعلَ لكَ على ما فى بطنِها سبيلاً ، حتى قالَ عُمَرُ : لولا معاذٌ لهلكَ عُمَرُ . ومن ذلك ردُّ المرأةِ على عُمَرَ لمَّا نهى عن المُغالاةِ فى مهورِ النساء بقولها : أيُعطينا اللهُ تعالى بقولهِ «وآتيتم إحداهنَّ قنطاراً ، فلا تأخذوا منهُ شيئاً » ويمنعُنا عُمَرُ ، حتى قالَ عُمَرُ : امرأةٌ خاصمتْ عُمَرَ فخصمَتْهُ . ومن ذلك قولُ عُبَيدَةَ السلمانيِّ لعليٍّ ، عليهِ السلامُ ، لما ذكر أنَّهُ قد تجدَّد لهُ رأيٌ فى بيع أُمهات الأولاد : رأيُكَ مع الجماعةِ أحبُّ الينا من رأيكَ وحدَكَ ، إلى غير ذلك من الوقائع

وأمَّا حجَّةُ ابنِ أبى هريرة ، فإنَّما تصحُّ بعدَ استقرار المذاهب . وأمَّا قبلَ ذلك ، فلا نُسلِّمُ أنَّ السكوتَ لا يكونُ إلاَّ عن رضىً

وعلى هذا ، فالإجماعُ السكوتى ظنىٌّ ، والاحتجاجُ بهِ ظاهرٌ لا قطعىّ

المسألة الخامسة عشرة

إذا ذهبَ واحدٌ من أهل الحلّ والعقد إلى حكمٍ فى مسألةٍ ، ولم ينتشرْ بين أهل عصرهِ ، لكنهُ لم يُعرَفْ لهُ مخالِفٌ ، هل يكونُ إجماعاً ؟

اختلفوا فيهِ ، والأكثرُ على أنهُ ليس بإجماعٍ ، وهو المختارُ . وذلك لأنهُ إنما يُتَخيَّلُ كونهُ إجماعاً من أهل العصر ، اذا عاموا بقولهِ وسكتوا عن الإنكار ، على ما تقدَّمَ فى المسألةِ التى قبلها . وأمَّا اذا لم يعلموا بهِ ، فيمتنعُ رضاهم بهِ أو سَخَطهم . ومع ذلك فيَحتمل أن لا يكون لهم فى تلك المسألةِ قولٌ ، لعدم خطورها ببالهم . وان كان لهم فيها قولٌ ، احتُمِلَ أن يكون موافقاً للمنقول الينا ، واحتُمل أن يكون مخالفاً لهُ ، احتمالاً على السواءِ . ومن لا قولَ لهُ فى نفس الأمرِ فى المسألةِ ، أو لهُ قولٌ ، لكنهُ متردّدٌ بين الموافقة والمخالفة ، فلا تحقّقُ منهُ الموافقةُ والإجماع . واذا لم يكن ذلك إجماعاً ، فهل يكونُ ما نُقلَ الينا من قول الصحابى حجّةً متّبعةً أو لا . فسيأتى الكلام فيهِ فيما بعد

المسألة السادسة عشرة

اختلفوا فى انقراضِ العصرِ : هل هو شرطٌ فى انعقادِ الإجماع أو لا ؟

فَذَهَبَ أكثرُ أصحابِ الشافعى وأبى حنيفةَ والأشاعرة والمعتزلة إلى أنهُ ليس بشرطٍ

وذهب أحمدُ بنُ حنبل والأُستاذُ أبو بكر بن فَوْرَك الى اعتبارِهِ شرطاً

ومن الناسِ مَنْ فصَّل، وقالَ : إن كان قد اتّفقوا بأقوالهم أو أفعالهم أو بهما، لا يكونُ انقراضُ العصر شرطاً . وإن كانَ الإجماعُ بذهابِ واحدٍ من أهل الحلِّ والعقدِ الى حكمٍ، وسكتَ الباقونَ عن الإنكارِ مع اشتهارِهِ فيما بينهم، فهو شرطٌ . وهذا هو المختارُ

لكنْ، قد احتجَّ القائلونَ بعدَمِ الاشتراطِ بمسلكين ضعيفينِ لا بُدَّ من الإشارة اليهما، ووجهِ ضعفهما . ثمَّ نذكُر بعدَ ذلك ما هو المختارُ

المسلك الأول : انهم قالوا : وقع الإجماع على كونِ الإجماع حجَّةً بعد انقراضِ العصر، إذا لم يُوجدْ لهم مُخالفٌ، فالحجَّةُ إمَّا

أن تكونَ فى نفس الاتفاق ، أو نفس انقراض العصر ، أو مجموع الأمرين . لا جائز أن يُقالَ بالثانى ، والاّ كان انقراضُ العصر دونَ الاتفاقِ حجّةً ، وهو محالٌ ؛ ولا جائز أن يُقال بالثالث ، وإلا كان موتهم مؤثراً فى جعل أقوالهم حجّةً ، وهو محالٌ كما فى موت النبيّ عليهِ السلامُ . فلم يبقَ سوى الأول ، وهو ثابتٌ قبلَ انقراض العصر ، وذلك هو المطلوبُ

ولقائلٍ أن يقولَ : ما المانعُ أن تكونَ الحجّةُ فى اتفاقهم مشروطاً بعدَمِ المخالف لهم فى عصرِهم . ولا يخفى أنّ دعوى إحالةِ ذلك غيرُ محلّ النزاع ؛ ولا يلزمُ من عدم اشتراطِ عدَمِ مُخالفةِ النبيّ ، عليهِ السلامُ ، في صحَّةِ الاحتجاج بقولهِ عدمُ اشتراطِ ذلك فيما نحن فيهِ ، إذ هو تمثيلٌ من غيرِ جامعٍ صحيحٍ ، كيف والفرق حاصلٌ من جهةِ أنّ قولَ النبيّ مُستَنَدٌ الى الى الوحى على ما قال تعالى « وما يَنطِقُ عنِ الهوى إنْ هوَ إلاَّ وحيٌ يُوحى » وقول غيرِهِ : ليس عن وحى حتى يقعَ فى مُقابلةِ قولهِ . وأمّاَ قولُ غيرهِ فمستَنَدٌ إلى الاجتهاد ؛ وقولُ المُخالف لهُ أيضاً مُستندٌ إلى الاجتهاد ، وليس أحدُهما أَولى من الآخر ، فافترقا

المسلك الثانى : هو أنّ القول باشتراطِ انقراض العصر

يُفضى الى عدم تحقُّق الإجماع مطلقاً ، مع كونهِ حجَّةً متَّبعةً .
وكلُّ شرطٍ أفضى الى إبطالِ المشروطِ المتَّفق على تحقيقهِ كان
باطلاً .

وبيانُ ذلك أن مَن اشترطَ انقراضَ العصر جوَّز لمن حدث
من التابعين لأَهل ذلك العصر ، اذا كان من أهل الاجتهـاد ،
مخالفتَهم ؛ وشَرَطَ فى صحَّةِ إجماعهم موافقتهُ لهم ؛ واذا صارَ
التابعىُّ من أهل الإجماع ، فقد لا ينقرضُ عصرُهم حتى يحدثَ
تابعُ التابعى . والـكلامُ فيهِ كالـكلام فى الأَوَّل وهلمَّ جرًّا ، الى
يوم القيامة . ومع ذلك ، فلا يكونُ الإجماع متحقّقاً فى عصرٍ من
الأَعصار .

ولقائلٍ أن يقول : القائلون باشتراط انقراض العصر اختلفوا
فى إدخال مَن أدركَ المجمعين مِن التابعين لهم فى إجماعهم :
فذهب أحمد بنُ حنبل الى أنهُ لا مدخل للتابعىّ فى إجماع أهل
ذلك العصر فى إحدى الروايتين عنهُ ، مع انهُ يشترطُ انقراضُ
العصر . وفائدةُ اشتراطهِ لذلك إمكانُ رجوعِ المجمعين أو بعضهم
عمَّا حكموا بهِ أولاً ، لا لجواز وجود مجتهد آخرَ . وعلى هذا ،
فالإشكالُ يكونُ مندفعاً . وبتقديرِ تسليمِ دخولِ التابعِ لهم فى
إجماعهم ، فلا يمتنعُ أن يكونَ الشرطُ هو انقراضُ عصرِ المجمعين

عند حدوثِ الحادثةِ، واعتبار مُوافقة من أدركَ ذلك العصرَ من المجتهدين لا عصر مَن أدرك عصرَهم . وعلى هذا، فالإشكالُ لا يكونُ متّجهاً

والمُعتَمدُ في ذلك أن يُقالَ : إذا اتّفق إجماعُ أُمّةِ عصرٍ من الأعصارِ على حكمِ حادثةٍ، فهم كلُّ الأُمّةِ بالنسبة إلى تلك المسألة، وتجبُ عصمتُهم في ذلك عن الخطإ على ما سبق من النصوص في مسألةِ إثبات كونِ الإجماع حجّةً، وذلك غيرُ متوقّفٍ على انقراض عصرِهم

هذا فيما إذا اتفقوا على الحكم بأقوالهم أو أفعالهم أو بهما

وأمّا إن حكمَ واحدٌ بحكمٍ، وانتشرَ حكمُهُ فيما بينهم، وسكتوا عن الإنكار، وإن كانَ الظاهرُ الموافقة، على ما سبق تقريرُهُ، فذلك ممّا لا يمنعُ من إظهارِ بعضهم المخالفةَ في وقتٍ آخرَ لاحتمال أن يكونَ في مهلةِ النظر . وقد ظهر لهُ الدليلُ عند ذلك . ويدلُّ على ظهور هذا الاحتمال إظهارُهُ للمخالفة . فإنّهُ لو كان سكوتُهُ عن موافقةٍ ودليلٍ، لكان الظاهرُ عدم مخالفتهِ لذلك الدليل . وأمّا إن حدث تابعيٌّ مخالف، مع إصرار الباقين على السكوت، فالظاهرُ أنّهُ لا يُعتَدُّ بمخالفتهِ في مُقابلة الإجماع الظاهر

احتجَّ المخالفون بالنصّ والآثار والمعقول :

امَّا النصُّ فقولُهُ تعالى « وكذلكَ جعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً ، لتكُونوا شهداء على الناس » ووجهُ الدلالةِ أنهُ جعلهم حجَّةً على الناس ؛ ومَنْ جَعَل إجماعَهم مانعاً لهم من الرجوعِ ، فقد جعلهم حجَّةً على أنفُسهم

وأمَّا الآثارُ ، فمنها ما رُوِيَ عن عليٍّ ، عليهِ السلامُ ، أنَّهُ قال اتفق رأيي ورأي عمر على أن لا تُباعَ أُمهاتُ الأولاد ، والآنَ فقد رأيتُ بيعَهُنَّ ، أظهرَ الخلافَ بعد الوفاق ، ودليلهُ قولُ عُبيدةَ السلمانيّ : رأيك مع الجماعَةِ أحبُّ إلينا من رأيكَ وحدَكَ . وقولُ عُبيدةَ دليلُ سَبْقِ الإجماع . ومنها أنَّ عُمَر خالفَ ما كان عليهِ أبو بكر والصحابة في زمانِهِ من التسويةِ في القسم ، وأقرَّهُ الصحابةُ أيضاً على ذلك . ومنها أنَّ عُمَرَ حدَّ الشاربَ ثمانين ، وخالفَ ما كانَ أبو بكر والصحابةُ عليهِ من الحدّ أربعين

وأمَّا المعقولُ ، فمن أربعةِ أوجهٍ :

الأول أنَّ إجماعَهم ربَّما كانَ عن اجتهادٍ وظنٍّ ، ولا حَجْرَ على المجتهدِ إذا تغيَّر اجتهادُهُ ؛ وإلاَّ كان الاجتهادُ مانعاً من الاجتهادِ ، وهو ممتنعٌ . وذلك ، لأنَّ العادةَ جاريةٌ بأنَّ الرأيَ والنظرَ عندَ المراجعةِ وتكرُّرِ النظرِ يكونُ أوضحَ وأصحَّ . ويدلُّ عليهِ قولُهُ تعالى « وما نراكَ اتَّبعَكَ إلاَّ الذين هُمْ أراذِلنا بادِيَ

الرأى » جعلوا بادى الرأى ذماً وطعناً ؛ فلا يجوزُ أن يكونَ محكماً على الرأى الثانى

الوجهُ الثانى أنهُ لو لم تُعتبَر المخالفةُ فى عصرِهم ، لبطلَ مذهبُ المخالفِ لهم فى عصرهم بموتِه ، لأَنَّ من بقِىَ بعدَهُ كلّ الأُمَّة ؛ وذلك خلافُ الإجماعِ

الوجه الثالث أنّ قولَ الجماعةِ لا يزيدُ على قولِ النبىّ عليهِ السلامُ ، ووفاة النبىّ شرطٌ فى استقرار الحجَّةِ فيما يقولُهُ .فاشتراطُ ذاك فى استقرارِ قولِ الجماعةِ أَولى

الوجهُ الرابع أنهُ لو لم يشترطْ انقراض العصرِ ، وإلاَّ فبتقدير أن يتذكَّر واحدٌ منهم أو جماعةٌ منهم أو جملتهم ، حديثاً عن رسول اللهِ ، على خلافِ إجماعهم . فإنْ جازَ رجوعهُم إليه ، كان الإجماعُ الأول خطأً ؛ وإنْ لم يجُز الرجوعُ ، كان استمرارُهم على الحكمِ ؛ مع ظهورِ دليلٍ يُناقضُهُ ، وهو أيضاً خطأٌ ، ولا مَخْلَصَ منهُ إلا باشتراط انقراضِ العصرِ

والجوابُ عن الآية من وجهين :

الأَول أنهُ لا يلزمُ من وصفِهم بأنَّهم شهداء على الناسِ وحجَّةٌ على غيرِهم امتناعُ كونِ أقوالهم حجَّةً على أَنفسِهم ، إلاَّ بطريقِ المفهومِ ؛ ولا حجَّةَ فيهِ على ما يأتى ، بل رُبَّما كانَ قبولُ

قولِهم على أنفسِهم أولى من قبولِهِ على غيرِهم لعَدَمِ التهمةِ ،وتكونُ فائدةُ التخصيص التنبيهَ بالأدنى على الأعلى. ولهذا، فإنَّهُ قد يُقبَلُ إقرارُ المرءِ على نفسهِ، وإنْ كان لا تُقبَلُ شهادتُهُ على غيرهِ

الثاني أنَّ المرادَ بجعلِهم شهداءَ على الناسِ في يومِ القيامةِ بإبلاغِ الأنبياءِ اليهم، فلا يكونُ ذلك حجةً فيما نحنُ فيهِ

وعن الآثار : أمَّا قولُ عليّ، فليس فيهِ ما يدلُّ على اتفاقِ الأمة ؛ وإلاَّ قالَ : رأيي ورأيُ الأمة . والذي يدلُّ على ذلك أنهُ قد نُقِلَ أنَّ جابرَ بنَ عبدِاللهِ كانَ يرى جوازَ بيعهنَّ في زمنِ عُمَرَ ؛ ومع مخالفتهِ ، فلا إجماعَ . وقول السلمانيّ ليس فيهِ أيضاً ما يدلُّ على اتفاقِ الجماعة على ذلك . لأنهُ يحتمل أنهُ أرادَ بهِ رأيكَ مع رأي الجماعةِ ؛ ويحتملُ أنهُ أرادَ بهِ رأيكَ في زمنِ الجماعةِ والإلفة والطاعة للإمام أحبُّ الينا من رأيكَ في زمنِ الفتنةِ وتشتيت الكلمة ، نفياً للتهمةِ عن عليٍّ في تطرُّقها اليهِ في مخالفة الشيخين؛ وبتقدير أن يكون عليٌّ قد خالفَ بعد انعقادِ الإجماع، فلعلهُ كان ممن يرى اشتراطَ انقراضِ العصرِ . ولا حجةَ في قول المجتهدِ الواحدِ في محلّ النزاع

وأمَّا قضيَّةُ التسويةِ ، فلا نُسلّمُ أنَّ عُمَرَ خالفَ فيها بعد الوفاق ، فإنهُ رُوي أنهُ خالف أبا بكرٍ في ذلك في زمانهِ ، وقالَ

لهُ : أتجعلُ مَنْ جاهَدَ في سبيلِ الله بنفسهِ ومالهِ كمن دخلَ في الإسلامِ كُرهاً ؟ فقال أبو بكر : إنما عملوا لله ، وإنما أجرُهم على الله ، وإنما الدنيا بلاغٌ. ولم يُرْوَ أن عُمَرَ رجعَ الى قول أبي بكر ، وإنما فضَّل في زمانهِ وعود الأمر اليهِ ، لأنهُ كان مُصرًّا على المخالفةِ

وأمَّا حدُّهُ للشاربِ ثمانين ، فغايتـهُ أنهُ خالفَ الإجماعَ السكوتيّ ؛ ونحن نقولُ بجواز ذلك لكونهِ كانَ من جملة الساكتين على ما بيّنّاهُ في المسألةِ المتقدّمة

وعن الحجَّة الأولى من المعقول أنهُ ، وإن كان مصيرُ كلِّ واحدٍ من المجتهدين الى الحكم عن اجتهادٍ وظنٍّ ، ولكن بعدَ اتفاقهم على الحكم إنما يجوزُ الرجوعُ عنهُ بالاجتهاد أن لو لم يصر الحكمُ بإجماعهم قطعياً . وأمَّا اذا صار قطعياً فيمتنعُ العودُ عنهُ وتركهُ بالاجتهاد الظنيّ . وهذا بخلافِ العود عن الاجتهادِ الظنيّ بالاجتهاد الظنيّ

وعن الثانية أنهُ قد ذهبَ بعضُ مَنْ نَصَّ هذا المذهبَ الى إبطالِ مذهبِ المخالف بموتهِ ، وقال بانعقاد إجماعِ مَنْ بقيَ . ومنهم مَنْ قالَ : إنما لم يبطلْ مذهبهُ ، ولا ينعقد الإجماعُ بعدَهُ ، لأنَّ مَنْ بعدَهُ ليس هُم كلَّ الأُمةِ بالنسبة الى هذه المسألة التي خالف فيها الميت ؛ فإنَّ فتواهُ لا تبطلُ بموتهِ ، وهو الحقُّ

وعن الثالثة بالفرق بين النبيّ، عليهِ السلامُ، والأمة، أن قولهُ إنما لم يستقرّ قبلَ موتهِ لإمكان نسخهِ من الله تعالى، وهو مرتقبٌ. وذلك إنما هو بالوحى القاطعِ؛ ورفعُ القاطعِ بالقاطعِ على طريقِ النسخِ غيرُ ممتنعٍ بخلاف رَفعْ حكم الإجماعِ القاطع بطريق الاجتهاد.

وعن الرابعة انّ ما فرضوهُ من تذكر الخبر المخالف لإجماعهم فهو فرضٌ محالٌ، بل اللهُ تعالى يعصمُ الأمّةَ عن الإجماعِ على خلاف الخبر؛ وذلك يُوجبُ إماً عدمَ الخبر المخالف، أو أن يعصمَ الراوىَ لهُ عن النسيانِ الى تمامِ انعقاد الإجماع. وعلى هذا، يكونُ الحكمُ فيما يقالُ من اطلاعِ التابعين على خبرٍ مخالفٍ للإجماع السابق

المسألة السابعة عشرة

اتّفَقَ الكلُّ على أنّ الأمّةَ لا تجتمعُ على الحكم إلاّ عن مأخذٍ ومستندٍ يوجبُ اجتماعَها خلافاً لطائفةٍ شاذّةٍ، فإنهم قالوا بجوازِ انعقاد الإجماعِ عن توفيقٍ لا توقيف بأن يُوفقهم الله تعالى لاختيارِ الصواب من غيرِ مستندٍ

وقد احتجّ النافون لذلك بمسالك:

المسلك الأوّل إنهم قالوا مع فقد الدليلِ والمستندِ لا يجبُ الوصولُ الى الحقّ ، أى لايلزمُ . ولقائلٍ أن يقولَ : متى لا يلزم ذلك ، اذا لم تُجمِعِ الأمـّةُ على الحكمِ ، أو إذا أجمعتْ ؟ الأوّلُ مُسلَّمٌ ؛ والثانى دعوى محلّ النزاع ، فإنهُ ما المانعُ أنهم اذا اتفق إجماعُهم، أن يوفّقهم اللهُ تعالى للصواب ، ضرورة استحالة إجماعهم على الخطإِ لِماَ سبق فى المسالك السمعيـّة ؛ والكلام إنما هو فى جواز ذلك لا فى وقوعهِ

المسلك الثانى إن الصحابة ليسوا بآكد حالاً من النبيّ عليهِ السلامُ . ومعلومٌ أنهُ لايقولُ ولا يحكمُ إلاَّ عن وحيٍ على ما نطق بهِ النصُّ ؛ فالأُمـّةُ أَولى أن لا تقول الاَّ عن دليلٍ . ولقائلٍ أن يقول : اذا دلَّ الدليلُ على امتناع الخطإِ على الرسول فيما يقول ؛ وكذلك الامة ، فلو قال الرسولُ قولاً ، وحكمَ بحكمٍ عن غيرِ دليلٍ ، لما كان الاَّ حقاً ضرورةَ استحالةِ الخطإِ عليهِ ؛ غيرَ أنهُ امتنعَ منهُ الحكمُ والقولُ من غيرِ دليلٍ لقوله تعالى « وما ينطقُ عن الهوى إن هوَ الاَّ وحيٌ يوحى » وأما الأُمة فقد دلَّ الدليلُ على استحالة الخطإِ عليهم فيما أجمعوا عليهِ ؛ ولم يدلّ على أنهم لا يحكمونَ الاَّ عن دليلٍ ، فافترقا

المسلك الثالث إنهُ لو جازَ أن يحكموا من غيرِ مستندٍ ، لجاز

ذلك لكلِّ واحدٍ منهم ، فإنهم إنما يُجمعونَ على الحكم بأن يقولَ كلٌّ واحدٍ بهِ ؛ ولو جاز ذلك لآحادِهم ، لم يكن للجمعِ فى ذلك مزيَّةٌ على الآحاد

ولقائلٍ أن يقولَ : المزيَّةُ للجمع على الآحاد من وجهين : الأول أنَّ إجماعَهم يكونُ حجَّةً بخلاف قولِ كلِّ واحدٍ من الآحاد . الثانى أن جوازَ ذلك للآحادِ مشروطٌ بضمِّ قولِ الباقى اليهِ ، لا أنهُ جائزٌ من غيرِ ضمٍّ ؛ ولا كذلك قولُ الجميع ، فإنهُ جائزٌ على الإطلاقِ

المسلك الرابع إنَّ القولَ فى الدين من غير دلالةٍ ولا امارةٍ خطأٌ ، فلو اتَّفقوا عليـهِ كانوا مُجمعين على الخطإِ ، وذلك مُحالٌ قادحٌ فى الإجمـاع . ولقائلٍ أن يقولَ : متى يكونُ ذلكَ خطأً إذا لم تُجمعِ الأُمَّةُ عليهِ ، أو اذا أجمعت ؛ الأَول مسلَّمٌ ، والثانى دعوى محل النزاع

المسلك الخامس إن المقالةَ إذا لم تستندْ الى دليلٍ لا يُعلَمُ انتسابُها الى وضع الشارع ، وما يكونُ كذلك لا يجوزُ الأَخذُ بهِ . ولقائلٍ أَن يقولَ : إمَّا أَن يُرادَ بأنهُ لا يُعرَفُ انتسابُها الى وضعِ الشارع ؛ أَنَّهُ لا يُعرَفُ ذلك عن دليلٍ شرعىٍّ ، أو انَّهُ لا يعلمُ كونُها مُصيبة لحكمِ الشارع أَو معنى آخر : الأَول مُسلَّمٌ ، وهذا

هو عينُ صورةِ الواقع المختلف فيهِ . والثانى دعوى محلّ النزاع ، والثالث فلا بُدّ من تصويرهِ والدلالةِ عليه

المسلكُ السادس انّهُ لو جاز انعقادُ الإجماع من غير دليلٍ لم يكنْ لاشتراطِ الاجتهادِ فى قولِ المجمعين معنى ، وهو مُحالٌ ؛ لأنَّ اشتراطَ الاجتهادِ مُجمَعٌ عليهِ . ولقائلٍ أن يقولَ : الاجتهادُ مشترطٌ لاحالة الإجماع ، أو حالة الإجماع ؛ الأوّل مُسلَّمٌ ؛ والثانى دعوى محلِّ النزاع . فإنّ الخصمَ إذا قالَ بجوازِ الإصابة وامتناعِ الخطإِ على الإجماع من غير دليلٍ ، كيف يُسلّمُ اشتراط الاجتهاد فى مثلِ هذهِ الصورة . فهذه جملةُ ما ظفرتُ بهِ من مسالكِ النافين وليس شىءٌ منها مُوجباً لاستبعاد مقالةِ المُخالف والحكم ببعدهِ عن الصواب . وأمّا المُثبتونَ فقد احتجُّوا بمسلكين :

الأَول أنّ الإجماعَ حجّةٌ ؛ فلو افتُقِر فى جعلهِ حجّةً الى دليلٍ ، لكان ذلك الدليلُ هو الحجّة فى إثبات الحكم المُجمَع عليهِ ، ولم يكن فى إثباتِ كونِ الإجماع حجّة فائدة وهو باطلٌ من ثلاثةِ أوجهٍ

الأول أنهُ أمكن أن يُقال فائدة كون الإجماع حجة ، جواز الأخذِ بهِ وإسقاط البحث عن ذلك الدليل وحرمة المخالفة الجائزة قبل الاتفاق

الثانى أنَّ ما ذكروهُ يُوجبُ عدَمَ انعقادِ الإجماعِ عن الدليل ولم يقولوا بهِ

الثالث أنَّهُ ينتقضُ بقولِ الرسولِ ، فإنَّهُ حجّةٌ بالاتفاق مع أنَّهُ لا يقولُ ما يقولهُ إلاَّ عن دليلٍ ، وهو ما يُوحى بهِ اليهِ على ما نطقَ بهِ النصُّ

المسلك الثانى استدلالهم بالواقع ، وهو أنَّهم قالوا : قد انعقد الإجماعُ من غيرِ دليلٍ كإجماعهم على أجرة الحمَّام ، وناصب الحِبَابِ [1] على الطريق ، وأُجرة الحلاَّق ، وأخذ الخراج ونحوه .

ولقائلٍ أن يقولَ : لا نُسلّم وقوعَ شيءٍ من الإجماعات إلاَّ عن دليلٍ غايتهُ أنهُ لم ينقل الاكتفاء بالإجماع عنهُ وإذا عُرِفَ ضعفُ المأخذِ من الجانبين ، فالواجبُ أن يُقال : إنهم ، إنْ أجمعوا عن غيرِ دليلٍ ، فلا يكونُ إجماعُهُم إلاَّ حقاً ضرورة استحالةِ الخطإِ عليهم . وأمَّا أن يُقالَ إنَّهُ لا يتصوَّرُ إجماعهم إلاَّ عن دليلٍ أو يتصوَّر ، فذلك ممَّا قد ظهر ضعفُ المأخذ فيهِ من الجانبين

---

(١) الحباب . جمع حُبّ . الجرَّة الضخمة

المسألة الثامنة عشرة

القائلونَ بأنهُ لا ينعقدُ الإجماعُ إلاَّ عن مُستَنَدٍ اختلفوا فى جواز انعقادِهِ عن الاجتهاد والقياس . فجوّزهُ الأكثرون ، لكن اختلفوا فى الوقوعِ نفياً وإثباتاً . والقائلون بثبوتهِ اختلفوا فمنهم مَنْ قالَ إنَّ الإجماعَ مع ذلك يكونُ حجَّةً تحرمُ مخالفتــهُ ، وهم الأكثرون ؛ ومنهم مَنْ قالَ لا تحرم مخالفتهُ ، لأنَّ القولَ بالاجتهادِ فى ذلك يفتحُ بابَ الاجتهادِ ولا يحرمهُ . وذهبتِ الشيعةُ وداودُ الظاهرىّ وابنُ جرير الطبرىّ إلى المنع من ذلك . ومِنَ الناس مَنْ قالَ بجوازِ ذلك بالقياسِ الجلىّ دونَ الخفىّ

والمختارُ جوازُهُ ووقوعهُ . وأنَّهُ حجّةٌ تمتنعُ مخالفتهُ

أمَّا دليلُ الجوازِ العقلىّ ، فهو أنَّا قد وجدنا الخلقَ الكثيرَ الزائدَ على عدَدِ التواترِ مُجمعين على أحكامٍ باطلةٍ لا تستندُ إلى دليلٍ قطعىّ ولا دليلٍ ظنىّ ، كما ذكرناهُ فى مسألة تصوُّر انعقاد الإجماع . فجوازُ انعقادِ الإجماعِ عن الدَّليلِ الظنّى الظاهر أَولى كيف وأنا لو قدَّرنا وقوعَ ذلك لما لزمَ عنــهُ لذاتِهِ مُحالٌ عقلاً ، ولا معنى للجائز سوى هذا

وأَمَّا دليلُ الوقوعِ فهوَ أنَّ الصحابةَ أجمعتْ على إمامةِ

أبي بكر من طريقِ الاجتهاد والرأي، حتى قال جماعةٌ منهم رَضِيَهُ رسولُ اللهِ لدِيننا، أفلا نرضاهُ لدُنيانا؟ » وقال بعضُهم « إنْ تُولُّوها أبا بكر، تجدوهُ قوياً في أمرِ اللهِ، ضعيفاً في بدنه » وأيضاً فإنَّهم اتَّفقوا على قتالِ مانعي الزكاة بطريقِ الاجتهاد، حتى قال أبو بكر: واللهِ لا فرقتُ بين ما جمعَ اللهُ، قال اللهُ أقيموا الصلاةَ، وأتوا الزكاةَ. وأجمعوا على تحريم شحم الخنزير قياساً على تحريم لحمِهِ، وأجمعوا على إراقة الشيرج والدبس السيَّال، إذا وقعت فيهِ فأرةٌ وماتت، قياساً على فأرَة السمن؛ وعلى تأمير خالدِ بن الوليد في موضعٍ كانوا فيـهِ باجتهادهم. وأجمعوا في زمن عُمَر على حدّ شاربِ الخمر ثمانين بالاجتهاد، حتى قالَ عليٌّ، عليهِ السلامُ، إنَّهُ إذا شرب سَكِرَ، وإذا سَكِرَ هذَى، وإذا هذَى افترى فأرى أن يُقامَ عليهِ حدُّ المفترين. وقال عبدُ الرحمن بن عَوف: هذا حدٌّ، وأقلُّ الحُدُود ثمانون. وأجمعُوا أيضاً بطريقِ الاجتهاد على جزاءِ الصيدِ، ومقدار أرشِ الجناية، ومقدارِ نَفَقَةِ القريب وعدالةِ الأئمة والقُضاة، ونحو ذلك

وإذا ثبتَ الجوازُ والوقوعُ، وجبَ أنْ يكونَ حجةً متَّبعةً لما ثبت في مسألةِ كونِ الإجماع حجةً

فإن قيل: ما ذكرتموهُ من دليلِ الجواز مُعارَضٌ بما يدلُّ على

عدَمِهِ، وبيانُهُ من خمسةِ أوجهٍ:

الأول أنَّهُ ما من عصرٍ إلاَّ وفيـه جماعةٌ من نُفاةِ القياسِ، وذلك ممَّا يمنعُ من انعقاد الإجماع مستنداً إلى القياس

الثانى أنَّ القياسَ أمرٌ ظنىٌّ. وقُوَى الناسِ وأَفهامُهم مُختَلِفَةٌ فى إدراكِ الوقوف عليـهِ، وذلك ممَّا يُحيل اتّفاقهم على إثبات الحـكم بهِ عادةً، كما يستحيلُ اتّفاقُهم على أَكل طعامٍ واحدٍ فى وقتٍ واحدٍ، لاختلاف أمزجتهم

الثالث أنَّ الإجماعَ دليلٌ مقطوعٌ بهِ، حتى إنَّ مخالفـهُ يُبَدَّعُ ويُفسَّقُ؛ والدليلُ المظنونُ الثابتُ بالاجتهادِ على ضدِّهِ وذلك ممَّا يمنعُ إسنادَ الإجماعِ اليهِ

الرابع أنَّ الإجماعَ أصلٌ من أُصولِ الأدلةِ، وهو معصومٌ عن الخطإِ. والقياسُ فرعٌ وعُرضةٌ للخطإِ. واستناد الأصل وما هو معصومٌ عن الخطإِ إلى الفرع وما هو عرضةٌ للخطإِ، ممتنع

الخامس أنَّ الإجماعَ منعقدٌ على جوازِ مُخالفةِ المجتهدِ، فلو انعقدَ الإجماعُ عن اجتهادٍ أو قياسٍ، لحرمت المخالفةُ الجائزةُ بالإجماع؛ وذلك تناقُضٌ

وأمَّا ما ذكرتموهُ من دليلِ الوقوعِ، فلا نُسلِّمُ أنَّ إجماعهم فى جميع صوَرِ الإجماع كانَ عن القياسِ والاجتهاد، بل إنَّما

كان ذلك عن نصوص ظهرتْ للمُجمعين منها ما ظهر لنا ، وذلك كتمسُّكِ أبي بكر في قتال مانعي الزكاة بقولهِ تعالى « أَقِيمُوا الصَلاَةَ ، وآتوا الزكوة » ، وباستثناء النبيّ عليهِ السلامُ وهو قولهُ (الاَّ) بحقّها من قولهِ « أُمرتُ أنْ أُقاتلَ الناسَ حتّى يقولوا لا إِلهَ إِلاَّ الله » وكاستدلال الصحابةِ على تقديم أبي بكر بفعل النبيّ عليهِ السلامُ حيث قالوا « أيُّكم يطيبُ نفساً أن يتقدَّمَ قدمين قدَّمهما رسولُ اللهِ » ومنها ما لم يظهرْ لنا للاكتفاء بالإِجماع عن نقلهِ

والجواب : عن الوجه الأَوّل أنَّا لا نُسلّم وقوعَ الخلافِ في القياس في العصرِ الأَوّل ليصحَّ ما ذكروهُ . ووجودُ الخلافِ بعدَهُ في القياس غايتُهُ المنعُ من وقوعِ انعقاد الإِجماع على القياسِ بعدَ ظهور الخلافِ فيهِ ؛ ولا يمنعُ من ذلك مطلقاً . كيف وهو منقوضٌ بخبر الواحد ؛ فإِنهُ مختلَفٌ فيهِ وفي أَسباب تزكيتهِ ؛ ومع ذلك فقد وافقوا على انعقاد الإِجماع بناءً عليهِ

وعن الثاني أنَّ القياسَ إِذا ظهرَ وعدم الميل والهوى ، فلا يبعدُ اتّفاقُ العقلاء عليهِ ؛ ويكونُ داعياً الى الحكم بهِ . وإِنْ تعذَّر ذلك في وقت مُعيَّنٍ لتفاوتِ أفهامهم وجدّهم في النظر والاجتهاد ، فلا يتعذَّرُ ذلكَ في أَزمنةٍ متطاولةٍ ، كما لا يتعذَّرُ

اتفاقهم على العمل بخبرِ الواحد ، مع أنَّ عدالتهُ مظنونةٌ ، بما يَظهرُ من الامارات الدالَّةِ عليها والأسباب المُوجبةِ لتزكيتهِ . وهذا بخلافِ اتفاق الكافّة على أكل طعامٍ واحدٍ . فإنّ اختلافَ أمزجتهم مُوجبٌ لاختلاف أغراضهم وشهواتهم ، ولا داعى لهم الى الاجتماعِ عليهِ ، كما وُجدَ الداعى لهم عندَ ظهور القياسِ الى الحكم بمقتضاهُ

وعن الثالث من وجهَين: الأَوّل انّ الأُمَّةَ إذا اتَّفقت على ثبوتِ حكم القياس ، فإجماعُهم على ذلك يسبقُهُ إجماعُهم على صحَّة ذلك القياس، وبذلك يخرجُ عن كونهِ ظنياً ؛ فاذاً استنادُ الإجماعِ القطعىّ إنما هو الى قطعىٍ لا الى ظنىّ ، الثانى أنّ ما ذكروهُ ينتقضُ بما وافقوا عليهِ من انعقادِ الإجماع . بناءً على خبرِ الواحدِ مع كونهِ ظنياً ؛ والإجماعُ المستند اليهِ قطعىٌّ ، فما هو الجوابُ فى صورة الإلزام يكونُ جواباً فى محلّ النزاع

وعن الرابع أنّ القياسَ الذى هو مستندُ الإجماعِ ليس هو فرعاً للأجماع بل لغيرهِ من الكتاب والسُنَّةِ ؛ وذلك لا يتحقَّقُ معهُ بناءُ الإجماع على فرعهِ . قولُهم إنّ القياسَ عرضةٌ للخطإ بخلافِ الإجماع ، فجوابُهُ ما سبق فى جواب الوجهِ الذى قبلَهُ

وعن الخامسِ أنّ الإجماعَ إنَّما انعقدَ على جوازِ مخالفةِ

المجتهدِ المنفردِ باجتهادهِ ، كالواحد والاثنين ، دون اجتهادِ الأُمة

قولهم الأُمة فى الصورةِ المذكورة إنما أَجمعتْ على نُصوصٍ .

قُلنا وإن أمكن التشبُّثُ بما أوردوهُ من النصوصِ فى بعضِ الصوَر ، فما العذرُ فيما لم يظهرْ فيهِ نصٌّ مع تصريحهم بالقياس وإلحاق صورةٍ بصورةٍ فيما ذكرناهُ ؛ ولو كان لهم فيها نصٌّ ، لما عدلوا عنهُ الى التصريح بالقياسِ ؛ واذا ثبت جوازُ انعقاد الإجماع عن القياسِ وعن غيرهِ من الأَدلَّةِ الظنيَّة ، فلو ظهرَ دليلٌ من الأَدلَّة الظنيَّة ، ورأينا الأُمة قد حكمت بمقتضاهُ ، وإن غلَبَ على الظنّ كونهُ هو المستندُ ، فلا يجبُ تعيّنهُ لجوازِ أن المستندَ غيرهُ لتكثُّرِ الأَدلَّة فى نفسِ الأمر ، خلافاً لأبى عبدالله البصرىّ

المسألة التاسعة عشرة

اذا اختلفَ أهلُ العصر فى مسألةٍ على قولَين ؛ هل يجوزُ لمن بعدَهم إحداثُ قولٍ ثالثٍ ؟

اختلفوا فيهِ : فذهبَ الجمهورُ الى المنع من ذلك ، خلافاً لبعض الشيعةِ وبعض الحنفيَّةِ وبعض أهلِ الظاهر ؛ وذلك كما لو قالَ بعضُ أهلِ العصر إنّ الجاريةَ الثيّبَ اذا وَطِئَها المشترى ، ثمَّ وجدَ بها عيباً ، يُمْنَعُ الردُّ ، وقال بعضهم بالردّ مع العُقْر[1] ، فالقولُ

---

(١) يريد به ما يقابل الوطء من المال

بالردّ مجاناً قولٌ ثالثٌ. وكذلك لو قال بعضهم : الجدُّ يَرِثُ جميعَ المالِ مع الأخ ، وقال بعضهم بالمقاسمةِ ، فالقولُ بأنهُ لا يَرِثُ شيئاً قولٌ ثالثٌ . وكذلك إذا قالَ بعضهم: النيَّةُ معتبرةٌ في جميع الطهارات ، وقال البعضُ النيَّةُ معتبرةٌ في البعضِ دون البعضِ ، فالقولُ بأنها لا تُعتبرُ في شيء من الطهاراتِ قولٌ ثالثٌ

وفي معنى هذا ما لو قال بعضهم: بجوازِ فسخِ النكاح بالعيوب الخمسةِ ، وقال البعضُ لايجوزُ الفسخُ بشيء منها ، فالقولُ بالفسخ بالبعض دون البعضِ قولٌ ثالثٌ . وكذلك إذا قال بعضهم في زوجٍ وأبوين أو زوجةٍ وأبوين، للأُمّ ثلثُ الأصل في المسألتين ، وقال بعضهم لها ثلثُ ما يبقى بعدَ نصيب الزوج والزوجة، فالقول بأنَّ لها ثلثَ الأُصل في إحدى المسألتين وثلثَ ما يبقى في المسألة الأخرى قولٌ ثالثٌ

احتجّ الغزاليُّ على امتناعِ القول الثالث بأنهُ لو جاز القولُ الثالثُ فإما أن لا يكونَ لهُ دليلٌ أو لهُ دليلٌ

فإن كان الأوّل ، فالقولُ بهِ ممتنعٌ ؛ وإن كان الثاني ، يلزمُ منهُ نسبتهُ الخطأَ الى الأُمَّةِ بنسبتهم الى تضييعهِ والغفلة عنهُ ، وهو محالٌ وهو ضعيفٌ. فإنهُ إنما يلزمُ من ذلك نسبةُ الأُمَّة الى الخطإ، أن لو كانَ الحقُّ في المسألةِ معيّناً وهو ليسَ كذلك على

ما سيأتى ؛ وإذا كان كلُّ مجتهدٍ مصيباً ، فالتخطئة تكونُ ممتنعةً

واحتجّ القاضى عبدُ الجبّار على ذلك بأنّ الأمة إذا اختلفت على قولين ، فقد أجمعت من جهةِ المعنى على المنعِ من إحداثِ قولٍ ثالثٍ ، لأنّ كلّ طائفةٍ تُوجبُ الأَخذَ بقولها أو بقولِ مخالفها ، ويحرم الأخذ بغيرِ ذلك ؛ وهو ضعيفٌ أيضاً ، وذلك لأنّ الخصمَ إنما يسلّم إيجابَ كلّ واحدةٍ من الطائفتين الأخذ بقولها أو قول مخالفها بتقدير أن لا يكونَ اجتهادُ الغير قد يفضى الى القولِ الثالث

والمختارُ فى ذلك إنما هو التفصيلُ . وهو أنهُ إن كانَ القولُ الثالثُ مماّ يرفعُ ما اتفقَ عليـهِ القولانِ ، فهو ممتنعٌ لِما فيهِ من مخالفة الإجماع ، وذلك كما فى مسألةِ الجاريةِ المشتراة ؛ فإنهُ اذا اتفقت الأُمّـةُ فيها على قولَين ، وهُما امتناع الردّ ، والردُّ مع العقر فالقولان متّفقان على امتناع الردّ مجاناً ، فالقولُ بهِ يكونُ خرقاً للإجماع السابق . وكذلك فى مسألة الجدّ ، فإنهُ اذا اتفقت الامة على قولَين ، وهُما استقلالُهُ بالميراثِ ومقاسمتهُ للأخ ، فقد اتفقَ الفريقانِ على أنّ للجدِ قسطاً من المال ، فالقولُ الحادثُ أنّهُ لا يَرِثُ شيئاً يكونُ خرقاً للإجماع . وكذلك فى مسألة النيّـة فى الطهارة إذا اتّفقت الأُمّـةُ فيها على قولَين ، وهما اعتبارُ النيّـة فى

جميع الطهارات ، وعلى اعتبارهـا في البعضِ دونَ البعضِ ، فقد اتَّفق القولانِ على اعتبارِها فى البعض ، فالقولُ المُحدَثُ النافى لاعتبارِها مُطلقاً يكون خرقاً للإجماع السابق

وأمَّا إن كانَ القولُ الثالثُ لا يرفعُ ما اتَّفق عليهِ القولانِ ، بل وافق كلٌّ واحـدٍ من القولين من وجهٍ ، وخالفَهُ من وجهٍ ، فهو جائزٌ ، اذ ليس فيهِ خرقُ الإجماع ؛ وذلك كما لو قال بعضهم باعتبار النيَّـة فى جميع الطهارات ، وقالَ البعضُ بنفى اعتبارِها فى جميعِ الطهارات، فالقولُ الثالثُ ، وهو اعتبارُها فى البعضِ دونَ البعضِ ، لا يكونُ خرقاً للإجماع . لأن خرقَ الإجماع إنَّما هو القولُ بما يُخالِفُ ما اتَّفق عليهِ أهلُ الإجماع . وههنا ليس كذلك ، فإنَّ القائلَ بالنفى فى البعضِ والإثبات فى البعضِ قـد وافَقَ فى كلِّ صورةٍ مَذهبَ ذى مذهبٍ ، فلم يكنْ مخالفاً للإجماعِ ، لا فى صورةِ اعتبار النيَّة ، لكونهِ مُوافقاً لقولِ مَنْ قال باعتبارِها فى الـكلّ ، ولا فى صورةِ النفى لكونهِ مُوافِقاً لِمَنْ قال بنفى الاعتبارِ فى الـكلّ . وكذلك لو قالَ بعضُهم بأنَّهُ لا يُقتَلُ المُسلِمُ بالذمىّ ، ولا يصحُّ بيعُ الغائبِ ، وقالَ بعضُهم بجواز قتلِ المسلم بالذمىّ ، وبصحَّـةِ بيعِ الغائب ؛ فمن قالَ بجوازِ قتـلِ المسلم بالذمىّ ، وبنفى صحَّـةِ بيعِ الغائب ، أو بالعكس ، لم يكنْ خارقاً للإجماعِ من غير

خلافٍ ، وكان ذلك جائزاً لهُ . وعلى هـذا ، يكونُ الحـكمُ فى مسألةِ فسخِ النكاحِ بالعيوب الخمسةِ

فإن قيل: فمن قالَ بالإثباتِ مُطلقاً لم يَقُلْ بالتفصيل. وكذلك مَنْ قالَ بالنفى مُطلقاً ، فالقولُ بالتفصيل قولٌ لم يَقُلْ بهِ قائلٌ

قلنا : وعدمُ القائلِ بهِ مماَّ لا يمنعُ من القولِ بهِ ، وإلاَّ لما جاز أن يحكمَ فى واقعةٍ متجدّدةٍ بحكمٍ ، إذا لم يكنْ قد سبقَ فيها لأحدٍ قولٌ ، وهو خلافُ الإجماع

فإن قيلَ : فـكلٌّ من القائلين بالنفى والإثبات مطلقاً قائلٌ بنفى التفصيل ، فالقولُ بالتفصيل يكونُ خرقاً للإجماع

قلنا : لا نُسلّمُ ذلك ، فإنَّ قولَ كلّ واحدٍ منهما بنفى التفصيل إماَّ أن يُعرَفَ من صريحِ مقالهِ ، أو من قولهِ بالنفى أو الإثبات مُطلقاً : الأولُ ممنوعٌ ، حتى انَّ كلّ واحدٍ من الفريقين لو صرَّحَ بنفى التفصيل ، لما ساغَ القولُ بالتفصيلِ ؛ والثانى غيرُ مستلزمٍ للقول بنفى التفصيلِ ، وإلاَّ لامتنعَ القولُ بالتفصيلِ فيما ذكرناهُ من مسألةِ المُسلِمِ بالذمىّ وبيعِ الغائب ، وهو ممتنع

فإن قِيل : القولُ بالتفصيل فيهِ تخطئةُ كلّ واحدٍ من الفريقين فى بعض ما ذهب اليهِ ، وتخطئةُ الفريقين تخطئةٌ للأمة ، وذلك مُحالٌ

قلنا : المحال إنما هو تخطئةُ الأمة فيما اتفقوا عليهِ . وأمَّا تخطئةُ كلٍّ بعضٍ فيما لم يُتَّفَقْ عليهِ لا يكونُ مُحالاً . وعلى هذا ، يجوزُ انقسامُ الأمةِ الى قسمين ، وكلُّ قسمٍ مخطئٌ فى مسألةٍ لما ذكرناهُ ، وإن خالفَ فيهِ الأكثرون

(شبه المخالفين)

الأُولى انَّ اختلافَ الأُمة على قولين دليلُ تسويغِ الاجتهادِ ، والقول الثالث حادثٌ عن الاجتهاد ، فكان جائزاً

الثانية انهم قالوا : أجمعنا على أنَّ الصحابةَ لو انقرض عصرُهم ، وكانوا قد استدلوا فى مسألةٍ من المسائلِ بدليلين ، فإنهُ يجوزُ للتابعى الاستدلالُ بدليلٍ ثالث ، فكذلك القولُ الثالث

الثالثة انهم قالوا : دليلُ جوازِ إحداثِ قولٍ ثالثِ الوقوعُ من غيرِ إنكارٍ من الأمة ، فمن ذلك أنَّ الصحابةَ اختلفوا فى مسألة زوجٍ وأبوين وزوجةٍ وأبوين ، فقال ابنُ عباس للأُمِّ ثلثُ الأصل بعد فرضِ الزوج والزوجة ، وقال الباقون للأُمِّ ثلثُ الباقى بعد فرض الزوج والزوجة ، وقد أحدث التابعون قولاً ثالثاً ، فقال ابنُ سيرين بقول ابن عباس فى زوجٍ وأبوَين دون الزوجةِ والأبوَين وقال تابعىٌّ آخرُ بالعكس . ومن ذلك أنَّ الصحابةَ اختلفوا فى قولهِ « أنت علىَّ حرامٌ » على ستةِ أوجهٍ ، فأحدث مسروق ،

وهو من التابعين ، مذهباً سابعاً ، وهو أنهُ لا يتعلّقُ بقولهِ حكم

والجوابُ عن الشبهةِ الأُولى أنَّ ذلك يدلُّ على تسويغ الاجتهاد منهم أو من غيرهم ؟ الأوّل مُسلَّم ، والثانى ممنوعٌ

وعن الثانيـةِ بالفرق ، وبيانهُ من وجهين : الأوّلُ انَّ الاستدلال بدليلٍ ثالثٍ يُؤَكِّدُ ما صارت اليهِ الأُمّـة من الحـكم ، ولا يُبْطِلهُ بخلافِ القول الثالث ، على ما حَقَّقْناهُ . الثانى انَّ اتفاقَهم على دليلٍ واحدٍ لا يمنعُ من دليلٍ آخر . ومع ذلك ، فإن اتفاقهم على حكمٍ واحدٍ مانعٌ من إبداعِ حكمٍ آخرَ مخالفٍ لهُ ، فافترَقا

وعن الثالثة : أمّاَ مسألةُ الزوج والزوجة مع الأبوين ، فهى من قبيلِ ما لا يَرفعُ ما اتفقَ عليهِ الفريقانِ ، بل قولُ ابن سيرين وغيرهِ من التابعين فيما ذهبا اليهِ غيرُ مخالفٍ للإجماع ، بل هو قائلٌ فى كلّ صورةٍ بمذهبٍ ذى مذهب ، كما قرَّرناهُ . وبتقدير أن يكونَ رافعاً لما اتفقَ عليهِ الفريقان ، فلا يخلو إماَّ أن يكونَ لم يستقرَّ قولُ جميع الصحابة على القولين ، بل قول البعض ، أو قد استقرَّ عليهما قولُ جميع الصحابة . فإن كان الأوّل ، فليس فيهِ مخالَفةُ الإجماع ، بل مخالفةُ البعض ؛ وإن كان الثانى ، فإما أن يكونَ قد خالفهم فى وقت اتفاقهم على القولين ، أو بعد ذلك . فإن كان

الأوّل فهو من أهل الإجماع ، وقد خالفهم حالة اتفاقهم على القولين فلا يكونُ بذلك خارقاً للإجماع ، وإن قُدِّرَ إحداث قوله بعدَ ذلك فهو مردودٌ غيرُ مقبولٍ ؛ وعدمُ نقل الإنكار لا يدلُّ على عدمهِ في نفسهِ . وعلى هذا ، يكونُ الجوابُ في مسألة « أنتِ عليَّ حرام »

المسألة العشرون

إذا ٱستدلَّ أهلُ العصر في مسألةٍ بدليلٍ ، أَو تأوّلوا تأويلاً فهل يجوز لمن بعدَهم إحداثُ دليلٍ أو تأويلٍ آخر ؟

لا يخلو إمَّا أن يكونَ أهلُ ذلك العصر قد نصُّوا على إبطالِ ذلك الدليلِ وذلك التأويل ، أو على صحَّتهِ ، أَو سكتوا عن الأمرين

فإن كان الأوّل ، لم يَجُزْ إحداثهُ لما فيهِ من تخطئةِ الأُمَّة فيما أجمعوا عليهِ

وإن كان الثاني ، جاز إحداثهُ ، إذ لا تَخْطِئةَ فيهِ

وإن كان الثالث ، فقد ذهب الجمهورُ الى جوازهِ ، ومنعَ منهُ الأقلُّون

والمختارُ جوازهُ ، إلاَّ إذا لزم من ذلك القدحُ فيما أجمع عليهِ أهلُ العصرِ . ودليلُ ذلك أَنَّهُ إذا لم يلزمْ منهُ القدحُ فيما أجمعوا

عليهِ ، كان ذلك جائزاً ، كما لو لم يسبقْهُ تأويلٌ أو دليلٌ آخر .
ولهذا فإنَّ الناسَ في كلِّ عصرٍ لم يزالوا يستخرجونَ الأَدلَّةَ
والتأويلاتِ المُغايرةَ لأدلَّةِ من تقدَّمَ وتأويلاتِهِ ، ولم يُنكرْ
عليهم أحدٌ ؛ فكان ذلك إجماعاً

فإن قيل : ما ذكرتموهُ مُعارَضٌ بالكتابِ والسُّنَّةِ والمعقول :
أمَّا الكتابُ ، فقولهُ تعالى « ويتبعْ غيرَ سبيلِ المُؤْمنينَ »
والدليلُ والتأويلُ الثاني ليس هو سبيل المؤمنين . وأيضاً قولهُ
تعالى « كُنتُمْ خيْرَ أُمَّةٍ أُخرِجتْ للناسِ ، تأمرونَ بالمعروفِ »
دلَّ على أنَّهم يأمرون بكلِّ معروفٍ ، لأنَّهُ ذكرَ المعروفَ
بالألف واللام المستغرقة للجنس ، ولو كان الدليلُ والتأويلُ الثاني
معروفاً لأمَروا بهِ ؛ وحيث لم يأمُروا بهِ لم يكنْ معروفاً ، فكان منكراً
وأمَّا السُّنَّةُ ، فقولهُ عليهِ السلامُ « أُمَّتي لا تجتمعُ على الخطإِ »
وقد ذهبوا عن الدليلِ والتأويل الثاني ، فلا يكونُ ذهابُهم عنهُ
خطأً . ولو كانَ دليلاً صحيحاً ، أو تأويلاً صحيحاً ، لكانَ الذهابُ
عنهُ خطأً ، وهو مُحالٌ

وأمَّا المعقولُ ، فهو أنَّهُ لو جازَ أن يذهبَ على أهلِ العصرِ
الأَول الدليل الثاني ، لجاز أن يوحيَ اللهُ تعالى الى النبيِّ ، عليهِ
السلامُ ، بدليلين على حكمٍ واحدٍ ، والنبيُّ عليهِ السلامُ ، يشرعُ

الحكمَ لأَحدِ الدليلين ، ويذهبُ عن الآخر ، وهو ممتنعٌ

والجوابُ عن الآيةِ الأُولى أنَّ الذمَّ فيها ، إمَّا أن يكونَ على تركِ العملِ بما اتَّفقوا عليهِ من إثباتٍ أو نفيٍ ، وإمَّا بسلوكِ ما لم يتعرَّضوا لهُ بنفيٍ ولا إثباتٍ : الأول مُسلَّمٌ ، غيرَ أنَّهُ لا تحقُّقَ لهُ فيما نحنُ فيهِ ؛ فإنَّ المُحدِثَ للدليلِ والتأويلِ الثانى غيرُ تاركٍ لدليلِ أَهلِ العصرِ الأول ، ولا لتأويلهم ؛ بل غايتهُ ضمُّ دليلٍ الى دليلٍ ، وتأويلٍ الى تأويل ، ولا هو تاركٌ لما نَهَوْا عنهُ من الدليلِ والتأويل الثانى ، إذ الكلامُ فيما إذا لم يكنْ قد نَهَوْا عنهُ . والثانى ممَّا لا سبيلَ الى حملِ الآيةِ عليهِ ، لما فيهِ من إلحاقِ الذم بما لا تعرُّضَ فيهِ لإبطالِ الإجماعِ لا بنفيٍ ولا إثباتٍ

وعن الآيةِ الثانيةِ أنَّها مُشتركةُ الدلالةِ ؛ وذلك لأنَّ قولهُ « وتَنهونَ عن المُنكَرِ » يقتضِى كونهم ناهين عن كلِّ مُنكرٍ لما ذكروهُ من لام الاستغراق . ولو كانَ الدليلُ والتأويلُ الثانى مُنكراً ، لنهوا عنهُ ؛ ولم ينهوا عنهُ ، فلا يكونُ منكراً

وعن السُنَّةِ أنَّ ذهابهم عن الدليلِ والتأويل الثانى مع صحَّتهِ إنَّما يكونُ خطأً ، أن لو لم يستغنوا عنهُ بدليلهم وتأويلهم

وعن المعقول أنهُ قياسٌ من غيرِ جامعٍ صحيحٍ ، فلا يُقبَلُ . كيف وإنهُ لا يخلو إمَّا أن يكونَ مع تعريفهِ الحكمَ الواحدَ

بدليلين قد كُلِّفَ إثباتَ الحكم بهما أو بأحدِهما ؛ فإن كان الثانى فلا مانعَ من إثباتِهِ للحكم بأحدِهما دون الآخر ؛ وإن كان الأول فلا يلزمُ من امتناعِ إثباتِهِ للحكم بأحدِ الدليلين مع تكليفهِ إثباتَ الحكم بهما امتناعُ إثباتِ الأُمة للحكم بأحد الدليلين دون الآخر إلاَّ أن يكونوا قد كلِّفوا بذلك ، وهو غيرُ مُسلَّم

المسألة الحادية والعشرون

اذا اختلف أهلُ عصرٍ من الأَعصارِ فى مسألةٍ من المسائل على قولَين ، واستقرَّ خلافُهم فى ذلك ، ولم يُوجَدْ لهُ نكير : فهل يُتصوَّرُ انعقادُ إجماع من بعدهم على أحد القولَين ، بحيث يمتنعْ على المجتهدِ المصير الى القول الآخر ، أم لا ؟

ذهب أبو بكر الصيرفىُّ من أصحابِ الشافعىّ ، وأحمدُ ابنُ حنبل ، وأبو الحسن الأشعرى ، وإمامُ الحرَمين ، والغزالىّ وجماعةٌ من الأُصوليّين الى امتناعهِ

وذهبَ المعتزلةُ وكثيرٌ من أصحابِ الشافعىّ وأبى حنيفة الى جوازهِ

والأوّلُ هو المختارُ ؛ وذلك ، لأنَّ الأُمّـةَ اذا اختلفت على القولَين ، واستقرَّ خلافهم فى ذلك بعدَ تمام النظرِ والاجتهاد ، فقد

انعقد إجماعهم على تسويغ الأخذ بكلّ واحدٍ من القولين باجتهاد أو تقليدٍ، وهم معصومونَ من الخطإ فيما أجمعوا عليهِ، على ما سبقَ من الأدلّةِ السمعيّة. فلو أجمع مَنْ بعدَهم على أحد القولين على وجهٍ يمتنعُ على المجتهدِ المصيرُ الى القول الآخر، مع أنّ الأُمّةَ في العصر الأوّل مُجمعةٌ على جواز الأخذِ بهِ، ففيهِ تخطئةُ أهل العصر الأوّل فيما ذهبوا اليهِ. ويستحيلُ أن يكونَ الحقُّ في جواز الأخذ بذلك القول والمنع من الأخذ بهِ معاً، فلا بُدَّ وأن يكونَ أحدُ الامرين خطأً، أو يلزمهُ تخطئةُ أحد الإجماعين القاطعين، وهو محالٌ، فثبت أنّ إجماعَ التابعين على أحد قولي أهل العصر الأوّل يُفْضِي الى أمرٍ ممتنعٍ، فكان ممتنعاً. لكن ليس هذا الامتناع عقلياً، بل سَمعياً.

فإن قيلَ: اتفاقُ أهل العصرِ على قولين لا يلزمُ منهُ اتفاقهم على تجويز الأخذِ بكلّ واحدٍ منهما، لأنّ أحدَ القولين لا بُدَّ وأن يكونَ خطأً لقولهِ عليهِ السلامُ « اذا اجتهد الحاكم فأخطأ فلهُ أجرٌ، وإن أصابَ فلهُ أجران » وإجماعُ الأمّة على تجويز الأخذ بالخطإ خطأٌ، وإن سلّمنا إجماعهم على ذلك ولكن ما المانعُ أن يقالَ بأنّ أهل العصر الأوّل إنما اتفقوا على تسويغ الاجتهاد والأخذ بكلّ واحد من القولين بشرط أن لا يظهرَ

إجماعٌ كاتفاقهم على أنَّ فرضَ العادم للماء هو التيمُّمُ مشروطاً بعدم الماء . فاذا وُجِدَ الماء ، زال حكمُ ذلك الإجماع

سلَّمنا أنَّ إجماعَهم على ذلك غيرُ مشروطٍ ، ولكنَّ إجماعَهم على ذلك يدلُّ على جوازِ الأخذِ بأحَدِ القولَين . فإذا أجمعَ أهلُ العصرِ الثاني على أحدِ القولين ، فإجماعُهم عليهِ مُوافِقٌ لإجماعِ أهلِ العصرِ الأول على جواز الأخذ بهِ ، إلَّا أنهُ مُخالِفٌ لإجماعِهم وما يكونُ مُوافقاً للإجماعِ لا يكونُ مُمتنعاً سمعاً

سلَّمنا دلالة ما ذكرتموهُ على الامتناعِ ، لكنهُ مُعارَضٌ بما يدلُّ على جوازهِ ، وبيانُهُ بالوقوع ، وذلك أنَّ الصحابةَ اتَّفقوا على دفنِ رسول اللهِ صلى الله عليهِ وسلَّم في بيتِ عائشةَ بعدَ اختلافهم في موضع دفنهِ ، واتَّفقوا على إمامةِ أبي بكر بعدَ اختلافِهم في من يكون إماماً ، واتفقوا على قتالِ مانعي الزكاة بعدَ اختلافهم في ذلك ، واتفق التابعونَ على منع بيعِ أُمَّهاتِ الأولادِ بعدَ اختلافِ الصحابةِ في ذلك ، ولو كان الاتّفاقُ بعدَ الخلافِ مُمتَنِعاً ، لما كانَ ذلك واقعاً

والجوابُ عن السؤال الأوَّل : لا نسلِّم أنَّ أحَدَ القولين لا بُدَّ وأن يكونَ خطأً ، بل كلُّ مجتهدٍ في مسائل الاجتهاد مُصيبٌ على ما يأتي تحقيقهُ . وما ذكروهُ من الخبر فسيأتي تأويلهُ كيف

وإنهُ يجبُ اعتقادُ الإصابةِ نظراً إلى إجماع الأُمّةِ على جواز الأخذِ بكلّ واحدٍ من أقوال المجتهدين، ولو لم يكنْ صواباً، وإلاّ كان إجماعُهم على تجويز الأخذِ بالخطإ، وهو مُحالٌ

وعن السؤالِ الثانى أنهُ لو جُوّزَ مثلُ هذا الاشتراطِ فى إجماعهم على مثلِ هذا الحكمِ، مع أنّ الأُمّة أطلقوا ولم يشترطوا، لَساغَ مثلُ ذلك فى كلّ إجماعٍ، ولساغ أن تتفق الأُمةُ على قولٍ واحدٍ، ومن بعدهم على خلافهِ، لجواز أن يكونَ إجماعُهم مشروطاً بأن لا يظهرَ إجماعٌ مُخالفٌ لهُ، بل ولجازَ للواحدِ من المجتهدين من بعدهم المخالفةُ، لما قيل من الشرط، وهو مُحالٌ لأنّ الإجماعَ منعقدٌ على أنّ كلّ من خالفَ الإجماعَ المُطلقَ الذى لم يظهرْ فيهِ ما ذكروهُ من الشرطِ فهو مُخطِئٌ آثمٌ، وبهِ إبطالُ ما صار اليهِ أبو عبدِ اللهِ البصريّ من جوازِ انعقادِ الإجماع على خلاف الإجماع السابق

وعن السؤالِ الثالثِ أنّ إجماعَ أهلِ العصرِ الثانى، لم يكنْ مُحالاً لنفسِ إجماعِهم على أحدِ القولين، بل لما يستلزمهُ من امتناعِ الأخذِ بالقول الآخر

وعن السؤال الرابع أنّ الاتفاقَ فيما ذكروهُ من مسألةِ الدفن والإمامةِ وقتال مانعى الزكاة لم يكن بعد استقرارِ الخلافِ فيما

بينهم واستمرار كلّ واحدٍ من المجتهدين على الجزم بما ذهب اليهِ، بل إنما كان ذلك الخلافُ على طريقِ المشورةِ، كما جرت بهِ العادةُ في حالةِ البحث عمَّا ينبغي أن يُعملَ بين العقلاء بخلافِ ما وَقعَ النزاعُ فيهِ. سلَّمنا أنهُ كان ذلك الاتفاقُ بعد استقرار الخلاف، غيرَ أنهُ اتفاقٌ من المختلفين بأعيانهم؛ ومن شَرَطَ في الإجماع انقراضَ عصرِ المجتهدين، لم يمنع من رجوعهم أو رجوعِ بعضهم عمَّا أجمعوا عليهِ؛ والخلافُ معهُ إنما يتصوّرُ في المُجمعينَ على خلافهم بعدَ انقراضِ عصر الأوّلين. غير أنَّ الجوابَ الأوّلَ هو المختارُ

وأمَّا مسألةُ أُمَّهاتِ الأولاد، وإنْ كانَ خلافُ الصحابةِ قد استقرّ واستمرَّ الى انقراض عصرِهم، فلا نُسلّمُ إجماع التابعين قاطبةً على امتناع بيعهنَّ. فإنَّ مذهبَ عليّ في جواز بيعهنَّ لم يَزَلْ، بل جميعُ الشيعةِ وكلٌّ مَن هو مِن أهلِ الحلِّ والعقدِ على مذهبهِ قائلٌ بهِ، وإلى الآن، وهو مذهبُ الشافعي في أحدِ قوليهِ

المسألة الثانية والعشرون

إذا اختلفَ الصحابةُ أو أهلُ أيّ عصرٍ كان فى المسألةِ على قولَين، فهل يجوزُ اتفاقُهم بعدَ استقرار خلافهم على أحد القولين، والمنع من جواز المصير الى القول الآخر

اختلفوا فيهِ : فمن اعتبر انقراضَ العصرِ فى الإجماع، قطعَ بجوازهِ؛ ومَنْ لم يعتبر انقراضَ العصر اختلفوا : فمنهم من جوَّزهُ بشرطِ أن يكونَ مستندُ اتفاقهم على الخلافِ القياسَ والاجتهادَ لا دليلاً قاطعاً؛ ومنهم مَنْ منعَ ذلك مطلقاً، ولم يجوّز انعقادَ إجماعهم على أحدِ أقوالهم، وهو المختار. وذلك لأنّا بيَّنّا أنَّ اتفاقَ الأُمَّةِ على الحكمِ ولو فى لحظةٍ واحدةٍ، كان ذلك مستند الى دليلٍ ظنيّ أو قطعيّ أنهُ يكونُ حجّةً قاطعةً مانعةً من مخالفتهِ . وقد بيّنا فى المسألة المتقدّمة أَنَّ الأُمَّةَ إذا استقرَّ خلافهم فى المسألة على قولَين، فهو إجماعٌ منهم على تجويز الأخذِ بكلّ واحدٍ من القولين . فلو تُصوّر إجماعُهم على أحد القولين بعدَ ذلك، لزم منهُ المُحال الذى بيَّناهُ فى تقرير المسألة التى قبلها

وكلُّ ما وردَ فى المسألةِ المتقدّمةِ من الاعتراض والانفصال فهو بعينهِ متوجِّهٌ ههنا فعليك باعتبارهِ ونقلهِ الى ههنا

غيرَ أنَّ هذه المسألةَ تختصُّ بسؤالٍ آخر ، وهو أن يقال :
اذا اتفق جميعُ الصحابةِ ، أو أهل أى عصرٍ كان ، على حكمٍ ، وخالفهم واحدٌ منهم ، فإنهُ لا يمتنعُ أن يظهرَ لذلك الواحدِ ما ظهرَ لباقى الأُمة ؛ ومع ظهور ذلك لهُ إن منعناهُ من المصيرِ الى مقتضاهُ ، فقد منعناهُ من الحكمِ بالدليل الذى ظهرَ لهُ ولباقى الأُمَّة معهُ ، وأوجبنا عليهِ الحكمَ بما يخالفُ ذلك ، ويقطعُ ببطلانهِ ، وهو محالٌ . وإن لم نمنعهُ من العمل بهِ ، فقد حصل الوفاقُ منهم بعدَ الخلافِ ، وهو المطلوبُ

قلنا : لو ظهرَ لهُ ما ظهر للأُمة فنحنُ لا نُحيلُ عليهِ الرجوعَ اليهِ ؛ ولكنَّا نقولُ باستحالةِ ظهورهِ عليه ، لا من جهة العقل ، بل من جهةِ السمع ؛ وهو ما يُفضِى اليهِ من تعارُض الإجماعَين ، ولزوم الخطإِ فى أحدهما ، كما بيَّنَّاهُ فى المسألة المتقدّمة . ولا فارقَ بينهما الاَّ من جهةِ أنَّ أهلَ الإجماع فى هذه المسألة هم الراجعون بأعيانهم عمَّا أجمعوا عليهِ ، والمخالفون لأنفسهم بخلاف المسألة الأُولى ؛ وأنَّ المخالفَ فى المسألةِ الأُولى قد يتوهَّمُ أنَّ بعضَ الأُمَّة الخائضين فى تلك المسألةِ التى اتفقوا عليها ، وفى هذه المسألة المجمعون همُ كل الأُمة . ولذلك كان الإشكالُ فى هذه المسألة أعظم منهُ فى الأُولى

وعلى هـذا، نقولُ إنهُ إذا اختلف أهلُ العصر في مسألةٍ على قولين، ثمّ مات أحدُ القسمين، وبقي القسمُ الآخر فإنهُ لا يكونُ قولُهم إجماعاً مانعاً من الأخذِ بالقول الآخر. والوجهُ في تقريرهِ ما سبقَ، وإن خالفَ فيهِ قومٌ

المسألة الثالثة والعشرون

هل يُمكن وجودُ خبرٍ أو دليلٍ، ولا مُعارِضَ لهُ، وتشتركُ الأُمّةُ في عدم العلم بهِ؟

اختلفوا فيهِ: فمنهم مَنْ جوَّزَهُ، مصيرًا منـهُ إلى أنهم غيرُ مكلفين بالعمل بما لم يظهرْ لهم، ولم يبلغهم؛ فاشتراكهم في عَدَمِ العلمِ بهِ لا يكونُ خطأً؛ فإنَّ عدمَ العلم ليسَ من فعلهم، وخطأُ المكلَّف من أوصاف فعلهِ. ومنهم من أحاله، مصيراً منهُ إلى أنَّهم لو اشتركوا في عدم العلمِ بهِ، لكان ذلك سبيلاً لهم، ولوجب على غيرهم اتّباعهُ، وامتنَعَ تحصيل العلم بهِ، لقولهِ تعالى « ويَتبعْ غيرَ سَبيلِ المؤْمنين » الآية

والمختارُ أنهُ لا مانعَ من اشتراكِهم في عَدمِ العلم بهِ، وإن كانَ عملهم موافِقاً لمقتضاهُ، لعدم تكليفهم بمعرفةِ ما لم يبلغهم ولم يظهر لهم. وأما الآيةُ فلا حجّةَ فيها ههنا؛ لأنَّ سبيلَ كلّ طائفةٍ

ما كان مِنْ الأفعالِ المقصودةِ لهم المتداوَلةِ فيما بينهم باتفاقٍ منهم ، على ما هو المتبادِرُ الى الفهم من قولِ القائل : سبيلُ فلان كذا ، وسبيلُ فلان كذا . وعدمُ العلمِ ليسَ من فعل الأُمَّةِ ، فلا يكونُ سبيلاً لهم . كيف وإنَّا نعلمُ أنَّ المقصودَ من الآية إنَّما هو الحثّ على متابعةِ سبيلِ المؤمنين ؛ ولو كانَ عـدمُ العلمِ بالدليل سبيلاً لهم ، لـكانت الآيةُ حاثَّةً على متابعتهِ ، والشارعُ لا يحثُّ على الجهل بأدلتهِ الشرعية إجماعاً . وأمَّا إن كان عملهم على خلافهِ ، فهو مُحالٌ ، لما فيـهِ من إجماع الأُمَّةِ على الخطإ ؛ المنفى بالأدلَّـةِ السمعيَّـة

المسألة الرابعة والعشرون

اختلفوا فى تصوُّر ارتداد أُمَّـةِ محمد ، عليهِ السلامُ ، فى عصرٍ من الأعصار ، نفياً وإثباتاً . ولا شكَّ فى تصوُّر ذلك عقلاً . وإنَّما الخلافُ فى امتناعهِ سمعاً

والمختارُ امتناعُهُ ، لقولهِ عليهِ السلام « أُمَّتى لا تَجْتَمِعُ على ضَلاَلَـةٍ ؛ أُمَّتى لا تجتَمِعُ على الخطإِ » الى غيرِ ذلك من الأحاديث السابقةِ الدالَّـةِ على عصمةِ الأُمَّـة عن فعل الخطإِ والضلال

فإن قيل: حالَ ارتدادِهم ليسَ هُم من أُمَّتهِ ، عليهِ السلامُ ،

فلا تكونُ الأخبارُ متناولةً لهم

قلنا : الأخبارُ دالَّةٌ على أنَّ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ لا يصدقُ عليهم الاتفاق على الخطإ ؛ وإذا ارتدَّتِ الأُمَّةَ صدَق قولُ القائل : إنَّ أُمَّةَ محمد قد اتفقت على الردّة ؛ والردةُ عينُ الخطإ . وذلك ممتنعٌ

المسألة الخامسة والعشرون

اختلف العلماء فى دية اليهودىّ : فمنهم من قال إنَّها مثلُ دية المُسلم ؛ ومنهم من قال إنَّها على النصفِ منها ؛ ومنهم من قال إنَّها على الثلث

فمن حَصَرها فى الثُلثِ كالشافعىّ رحمة الله عليه اختلفوا فيه ؛ فظنَّ بعضُ الفقهاء أنَّهُ مُتمسّكٌ فى ذلك بالإجماع ، وليس كذلك ؛ بل الحصرُ فى الثلث مشتملٌ على وجوبِ الثلثِ ، ونفى الزيادة ؛ فوجوب الثلثِ مُجمَعٌ عليه ، ولا خلافَ فيه . وأمَّا نفىُ الزيادةِ فغيرُ مجمعٍ عليه ؛ لوقوع الخلافِ فيه ، بل نفيُهُ عندَ مَن نفى إنما هو مستندٌ إمَّا الى ظهورِ دليلٍ فى نظرهِ بنفيه ، من وجود مانع ، أو فوات شرطٍ ، أو عدم المدارك ، والاعتماد على استصحاب النفى الأصلى . وليس ذلك من الإجماع فى شىء

المسألة السادسة والعشرون

اختلفوا في ثبوت الإجماع بخبر الواحد، فأجازه جماعةٌ من أصحابنا وأصحابِ أبي حنيفة رحمهُ الله والحنابلة؛ وأنكرهُ جماعةٌ من أصحاب أبي حنيفة وبعضُ أصحابنا كالغزالي، مع اتّفاق الكلّ، على أنّ ما ثبت بخبرِ الواحد لا يكونُ إلاّ ظنياً في سندهِ، وإن كان قطعياً في متنهِ

وحجةُ من قال بجوازهِ، النصُّ والقياس:

أمّا النصُّ، فقولُهُ عليهِ السلام «نحنُ نحكُم بالظاهِر، واللهُ يتولّى السرائرَ» ذكر (الظاهر) بالألف واللام المستغرقة، فدخل فيهِ الإجماعُ الثابتُ بخبرِ الواحد، لكونِهِ ظاهراً ظنياً

وأمّا القياسُ، فهو أنّ خبرَ الواحدِ عن الإجماع مُفيدٌ للظنّ، فكان حجّةً كخبرهِ عن نصّ الرسول

وحجّةُ المانعين من ذلك أنّ كونَ الإجماعِ المنقول على لسان الآحاد أصلٌ من أُصول الفقه، كالقياس، وخبر الواحد عن الرسول؛ وذلك ممّا لم يَرِدْ من الأُمّة فيهِ إجماعٌ قاطعٌ يدلُّ على جوازِ الاحتجاج بهِ، ولا نص قاطع من كتابٍ أو سُنّةٍ؛ وما عدا ذلك من الظواهر فغيرُ محتجٍّ بها في الأُصول، وإن احتُجّ

بها فى الفروع . وبالجملة فالمسألةُ دائرةٌ على اشتراطِ كونِ دليل الأصل مقطوعاً بهِ، وعلى عدَم اشتراطـهِ . فمن اشترطَ القطعَ، منَعَ أن يكونَ خبرُ الواحدِ مُفيداً فى نقل الإجماع؛ ومن لم يشترطْ ذلك، كانَ الإجماعُ المنقول على لسانِ الآحادِ عندَهُ حجةً . والظهورُ فى هذه المسألةِ للمعترِض من الجانبين دون المستدلّ فيها

المسألة السابعة والعشرون

اختلفوا فى تكفير جاحِدِ الحكم المجمع عليهِ؛ فأثبتـهُ بعضُ الفقهاء، وأنـكرهُ الباقون، مع اتفاقهم على أنَّ إنكارَ حكم الإجماع الظنّى غيرُ موجبٍ للتكفير

والمختارُ إنما هو التفصيلُ . وهو أنَّ حكم الإجماع إمّاً أن يكونَ داخلاً فى مفهوم اسم الإسلام كالعبادات الخمس، ووجوب اعتقادِ التوحيد والرسالة، أو لا يكون كذلك، كالحكم بحلّ البيع وصحّةِ الإجارة ونحوه . فإنْ كانَ الأوّل فجاحِدُه كافر، لمزايلةِ حقيقةِ الإسلام له، وإن كان الثانى فلا

خاتمة

فيما يكون الإجماع حجةً فيه، وما لا يكونُ، وأن الإجماع في الأديان السالفةِ كانَ حجّةً أم لا

أمّا الأوّل فهو أنَّ المُجمعَ عليهِ لا يخلو إما انْ تكونَ صحّةُ الإجماعِ متوقّفة عليهِ، أو لا يكون كذلك. فإن كان الأوّل فالاحتجاج بالإجماع على ذلك الشيء يكونُ مُمتنعاً لتوقّفِ صحّةِ كلّ واحدٍ منهما على الآخر، وهو دورٌ، وذلك كالاستدلال على وجودِ الربّ تعالى وصحّةِ رسالة النبيّ عليهِ السلامُ، من حيث إنَّ صحّة الإجماعِ متوقّفةٌ على النصوص الدالةِ على عصمةِ الامةِ عن الخطإ، كما سبق تقريرهُ وصحة النصوص متوقفة على وجودِ الربّ المُرسِلِ، وكون محمد رسولاً. فإذا توقّفت معرفةُ وجودِ الربّ ورسالة رسولهِ محمد على صحةِ الإجماع، كان دوراً

وإن كان من القسمِ الثاني، فالمُجمعُ عليهِ إما أن يكونَ من أُمورِ الدين أو الدنيا. فإن كانَ من أُمورِ الدّين فهو حجّةٌ مانعةٌ من المخالفةِ إن كان قطعياً، من غيرِ خلاف عندَ القائلين بالإجماع. وسواءٌ كان ذلك المتّفقُ عليهِ عقلياً كرؤية الربّ

لا فى جهةٍ ، ونفى الشريك لله تعالى ، أو شرعياً كوجوبِ الصلاة والزكاة ونحوهِ

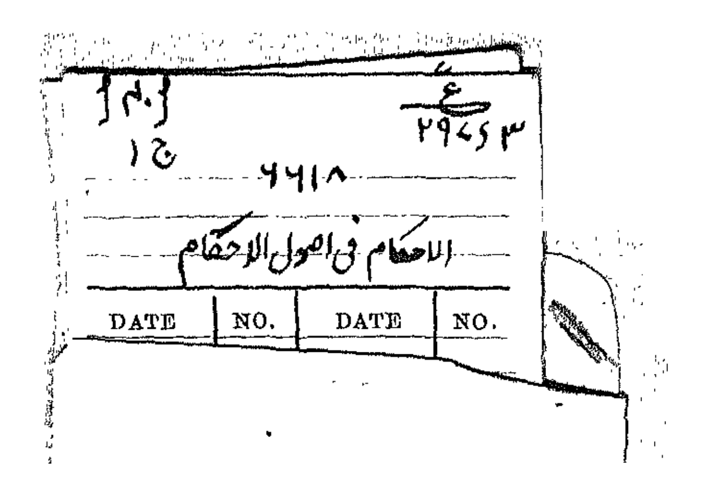
وأمّا إن كانَ المُجمعُ عليهِ من أُمورِ الدّنيا كالإجماع على ما يتّفقُ من الآراء فى الحروبِ وترتيب الجيوش وتدبيرِ أُمورِ الرعيّة ، فقد اختلف فيهِ قولُ القاضى عبدِ الجبّار بالنفى والإثبات: فقالَ تارةً بامتناعِ مُخالفتهِ ، وتارةً بالجواز . وتابعه على كلٍّ واحدٍ من القولين جماعةٌ

والمختارُ إنّما هُو المنعُ من المخالفةِ. وإنهُ حجّةٌ لازمةٌ ، لأنَّ العمومات الدالّةَ على عصمة الامة عن الخطإ ووجوبِ اتباعهم فيما أجمعوا عليهِ عامة فى كل ما أجمعوا عليه

وأمّا أن الإجماع فى الأديانِ السالفةِ كان حجّةً أم لا ، فقد اختلف فيهِ الأُصوليُّون . والحقُّ فى ذلك أنَّ اثباتَ ذلك أو نفيَهُ مع الاستغناء عنهُ لم يدلَّ عليهِ عقلٌ ولا نقلٌ . فالحكمُ بنفيهِ أو إثباتهِ متعذّرٌ . وهذا آخرُ الكلام فى الإجماع

« تمّ الجزء الأول ويليه الجزء الثانى »




ع
٢٩٦٥٣
ج ١
٦٦١٨
الاحكام في اصول الاحكام
DATE
NO.
DATE
NO.